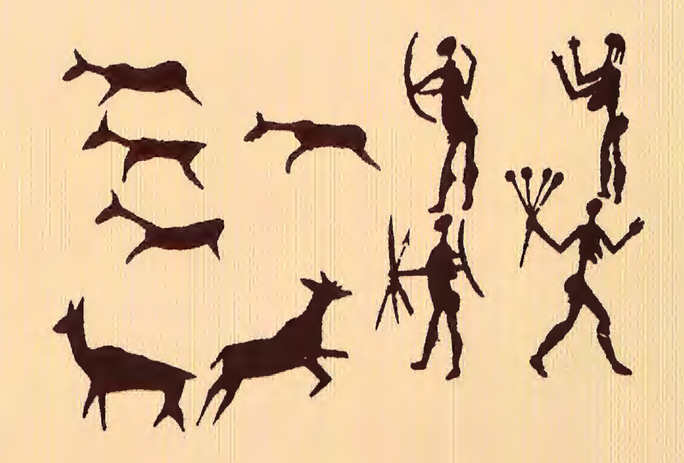
LACAN

EL SEMINARIO

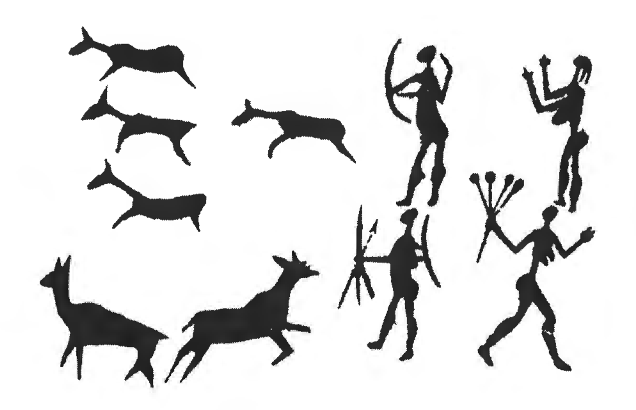
...o peor

19



Paidós

EL SEMINARIO DE JACQUES LACAN



EDITOR ASOCIADO
JUAN GRANICA

TRADUCCIÓN DE
GERARDO ARENAS

ÚNICA EDICIÓN
AUTORIZADA

LA REVISIÓN DE LA TRADUCCIÓN
ES DE GRACIELA BRODSKY
CON EL ACUERDO DE
JACQUES-ALAIN MILLER

**Diseño de la Colección
Rolando & Memelsdorff**

EL SEMINARIO DE JACQUES LACAN

LIBRO 19

...O PEOR

1971-1972

TEXTO ESTABLECIDO POR
JACQUES-ALAIN MILLER

EDICIONES PAIDÓS
BUENOS AIRES - BARCELONA
MÉXICO

Título original: *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XIX: ...ou pire, 1971-1972*
Publicado en francés por Éditions du Seuil, París, 2011

Traducción: Gerardo Arenas
Revisión de traducción: Graciela Brodsky

Cubierta de Gustavo Macri

Lacan, Jacques
Seminario 19: ...o peor -1ª ed.- Buenos Aires: Paidós, 2012.
256 pp.; 22x16 cms

Traducido por: Gerardo Arenas
ISBN 978-950-12-3919-5

1. Psicoanálisis. I. Arenas, Gerardo, trad. II. Título
CDD 150.195

1ª edición, junio de 2012

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina – *Printed in Argentina*

Impreso en Primera Clase,
California 1231 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires,
en mayo de 2012.

Tirada: 7.000 ejemplares

ISBN 978-987-3919-5

ÍNDICE

DE UNO Y OTRO SEXO

I. La pequeña diferencia 11
II. La función Φx 25
III. De la anécdota a la lógica 37
IV. De la necesidad a la inexistencia 47

EL OTRO: DE LA PALABRA A LA SEXUALIDAD

V. Topología de la palabra *(charla)* 63
VI. Te demando que me rechaces lo que te ofrezco 79
VII. La partenaire desvanecida *(charla)* 91
VIII. Lo que incumbe al Otro 109

EL UNO: QUE NO ACCEDE AL DOS

IX. En el campo de lo Uniano 123
X. *Haiuno* 135
XI. Cuestión de Unos *(charla)* 147
XII. El saber sobre la verdad 165
XIII. En el fundamento de la diferencia entre los sexos 177
XIV. Teoría de las cuatro fórmulas *(charla)* 189

CODA

XV. El deseo de dormir 209
XVI. Los cuerpos atrapados por el discurso 217

Reseña del Seminario XIX, *por Jacques Lacan*	235
Biblioteca del Seminario XIX	241
Índice de nombres propios de personas	253

DE UNO Y OTRO SEXO

I

LA PEQUEÑA DIFERENCIA

El lugar vacío
Los prosdiorismos
Naturaleza y discurso
¡Que se las arreglen!
La modalidad y la negación

Podría pasar por alto mi título, cuyo significado al cabo de un tiempo ustedes verían bien. Sin embargo, por gentileza, ya que está hecho para retener, lo introduciré por medio de un comentario. Quizás algunos de ustedes lo comprendieron: *...o peor* es en suma lo que siempre puedo hacer. Basta que se lo muestre para entrar en el meollo del tema.

Pero para no quedarme en el sentido, que como todo sentido es una opacidad, comentaré este título textualmente. Ocurrió que algunos leyeron mal. Creyeron que era *...o lo peor*. No es en absoluto lo mismo. *Peor* es lo que se llama un adverbio, como *bien* o *mejor*. Se dice *Hago bien*, se dice *Hago peor*.

Es un adverbio, pero disyunto. Está disyunto de algo que es requerido en algún sitio, el verbo justamente, que es aquí remplazado por tres puntos. Esos tres puntos se refieren al uso ordinario en los textos impresos –es curioso– para señalar o dejar un lugar vacío.

Mi título subraya la importancia de ese lugar vacío y demuestra también que es el único modo de decir algo con la ayuda del lenguaje.

1

El señalamiento de que el vacío es el único modo de atrapar algo con el lenguaje nos permite justamente penetrar en la naturaleza de este.

Ustedes lo saben: desde que la lógica llegó a enfrentarse con algo que soporta una referencia de verdad, produjo la noción de variable.

Hablo de la variable aparente. La variable aparente *x* está constituida por esto: que la *x* marca un sitio vacío en lo que está en juego. La condición para que eso funcione es que se ponga el mismo significante en todos los sitios vacíos reservados. Es el único modo en que el lenguaje llega a algo, y por eso me expresé con esta fórmula: *no hay metalenguaje*.

¿Qué quiere decir? Parecería que al decirlo no formulo más que una paradoja. Pues ¿desde dónde lo diría? Dado que lo digo en el lenguaje, sería ya afirmar suficientemente que hay uno desde el cual puedo decirlo. Pero no es así. Cada vez que se trata de lógica, es necesario que se elabore el metalenguaje como una ficción. Es decir, que se forje en el interior del discurso lo que se llama un lenguaje-objeto, y gracias a eso el lenguaje es lo que deviene *meta*; me refiero al discurso común, sin el cual ni siquiera hay medio de establecer esa división. *No hay metalenguaje* niega que esta división sea defendible. La fórmula forcluye en el lenguaje que haya discordancia.

¿Qué es lo que ocupa entonces ese sitio vacío en el título que produje para retenerlos? Dije que era forzosamente un verbo, ya que adverbio hay. Pero elidir un verbo por medio de los tres puntos es lo único que no puede hacerse en el lenguaje a partir del momento en que se lo interroga en lógica.

En esta ocasión, el verbo no es difícil de encontrar; basta con hacer bascular la letra con que comienza el término *peor* [*pire*], y eso da *decir* [*dire*]. No obstante, el verbo es precisamente en lógica el único término a partir del cual ustedes no podrían crear un sitio vacío. En efecto, cuando intentan convertir una proposición en función, el verbo es lo que constituye la función, y pueden convertir en argumento lo que lo rodea. Entonces al vaciar ese verbo hago de él argumento, es decir, cierta sustancia. No es *decir*, es *un* decir.

Ese decir, que retomo de mi seminario del año pasado, se expresa, como todo decir, en una proposición completa: *no hay relación sexual*. Lo que mi título de este año propone es que no hay ambigüedad: fuera de eso, lo que ustedes digan solo puede ser peor.

No hay relación sexual se propone entonces como verdad. Pero de la verdad ya dije que solo puede semidecirse [*mi-dire*]. Entonces lo que digo es que se trata en suma de que la otra mitad diga peor. Si no hubiera peor, ¡cómo se simplificarían las cosas!

El asunto es saber si no las simplifica ya. Puesto que partí de lo que puedo hacer, y que eso sea justamente lo que no hago, ¿no basta para simplificarlas? Pero he aquí que no puede ser que eso peor yo no pueda hacerlo, exactamente como todo el mundo.

Cuando digo que *no hay relación sexual* propongo muy precisamente esta verdad de que el sexo no define ninguna relación en el ser hablante.

No es que yo niegue la diferencia que hay, desde la más temprana edad, entre lo que se llama una niña y un niño. Incluso parto de ella. Dense cuenta enseguida, ¿no es cierto?, de que cuando parto de ella ustedes no saben de qué hablo.

No hablo de la famosa pequeña diferencia, que es aquella por la cual a uno de los dos, cuando esté sexualmente maduro, le parecerá decididamente del orden de la palabra justa, aguda, soltar un hurra. ¡Hurra por la pequeña diferencia! El solo hecho de que esto sea divertido bastaría para indicarnos, denotar, hacer referencia a la relación complexual[1] con ese órgano, relación totalmente inscrita en la experiencia analítica y a la que nos llevó la experiencia del inconsciente, sin el cual no habría agudezas.

La pequeña diferencia es aislada muy tempranamente como órgano, lo que ya es decir todo: *órganon*, instrumento. ¿Un animal tiene la idea de que tiene órganos? ¿Desde cuándo se ha visto eso, y para qué? ¿Bastará con enunciar que *todo animal* –lo dije en otro lugar, aquí lo diré de otro modo, es una manera de retomar lo que recientemente enuncié a propósito de la suposición del goce llamado sexual como instrumental en el animal–, *todo animal que tiene pinzas no se masturba*? Es la diferencia entre el hombre y el bogavante.[2] Ahí está. Eso siempre produce su pequeño efecto.

Por eso se les escapa lo que esta frase tiene de histórico. No es en absoluto a causa de lo que ella "aserta" [*asserte*] –no digo nada más, ella "aserta"–, sino de la cuestión que ella introduce en el nivel de la lógica. Esto está escondido, ¿no es cierto? Lo único que ustedes no vieron allí es que ella contiene el *no-todo*, que es muy precisa y muy curiosamente lo que la lógica aristotélica elude en la medida en que produjo

1. *Complexuel* ("propia de un complejo") condensa *complexe* ("compleja") y *sexuel* ("sexual"). [N. del T.]

2. Hay homofonía entre *homard* ("bogavante") y *hommard*, forma despectiva de *homme* ("hombre"). [N. del T.]

y aisló la función de los prosdiorismos, que no son otra cosa que lo que ustedes saben, a saber, el uso de *todo*, πάν, de *alguno*, τί, en torno a lo cual Aristóteles da los primeros pasos de la lógica formal.

Esos pasos están cargados de consecuencias. Ellos son los que permitieron elaborar lo que se llama la función de los cuantificadores. Con el *todo* se establece el sitio vacío del que hablaba hace un momento. Cuando comenta la función de la aserción en relación con una función *f*(*x*) verdadera o falsa, alguien como Frege no deja, para que *x* tenga existencia de argumento –aquí ubicada en este huequito, imagen del sitio vacío–, de situar, delante, algo que se llama *todo x*, que conviene a la función.

$$\vdash\!\!\!\underset{\smile}{\overset{x}{—}}\; \Phi(x)$$

Begriffsschrift

La introducción del *no-todo* es aquí esencial. El *no-todo* no es esa universal negada. El *no-todo* no es *ninguno*, en especial no es *ningún animal que tenga pinzas* se masturba. Es *no todo animal* [*non pas tout animal*] *que tiene pinzas* está por ello obligado a lo que sigue. Hay órgano y órgano, como hay leña y leña, la que da los golpes y la que los recibe. Y esto nos lleva al corazón de nuestro problema.

Ven en efecto que con solo esbozar el primer paso nos deslizamos así, sin haber siquiera tenido tiempo de prepararnos, al centro de algo adonde una máquina nos lleva. Esa es la máquina que desmonto. Pero –hago esta observación específicamente para algunos– no para demostrar que es una máquina, mucho menos aún para que un discurso sea tomado por una máquina –como lo hacen algunos al querer justamente embragar con el mío– de discurso. Con eso, lo que ellos demuestran es que no embragan con lo que constituye un discurso, a saber, lo real que por él pasa. Desmontar la máquina no es en absoluto lo mismo que lo que acabamos de hacer, a saber, ir sin vueltas al agujero del sistema, es decir, al lugar donde lo real pasa por ustedes –¡y cómo pasa, ya que los aplasta!

Naturalmente me gustaría, me gustaría mucho, me gustaría mucho más, me gustaría preservar en ustedes su natural condición de canallas, que es lo más simpático que hay, pero que por desgracia, por desgracia, recomenzando siempre como dice alguien, llega a reducirse a la tontería por el efecto mismo de ese discurso que demuestro. Por eso deben sentir

ahora que hay al menos dos maneras de demostrar ese discurso –quedando abierto si la mía es, de hecho, una tercera.

No hay que forzarme a que insista en esa energética de la canallada y de la tontería, a las cuales nunca hago más que alusión lejana. Desde el punto de vista de la energética, por supuesto, no se sostiene. Es puramente metafórica. Pero el ser hablante subsiste gracias a este filón de metáforas, quiero decir que este es para él el pan y la levadura.

Les pedí entonces perdón por la insistencia. Tengo la esperanza de que la teoría la supla. Ustedes escuchan el acento del subjuntivo. Lo aislé porque el acento interrogativo habría podido recubrirlo. Piensen en todo esto en el momento en que eso pasa, y en especial para no dejar escapar lo que allí surge, a saber, la relación del inconsciente con la verdad.

La buena teoría es aquella que despeja el camino mismo en que el inconsciente estaba reducido a insistir. Ya no habría que hacerlo si el camino estuviese bien despejado, pero eso no quiere decir que todo estaría resuelto; muy por el contrario. Dado que brindaría esta comodidad, la teoría misma debería ser ligera, tener el aspecto de quien no quiere la cosa. Debería tener la naturalidad que, hasta hoy, solo tienen los errores. No todos, una vez más, por supuesto. ¿Pero acaso esto asegura mejor que haya algunos para sostener esa naturalidad que tantos otros aparentan [*font semblant*]?

Para que estos, los otros, puedan aparentar, propongo que es necesario que de esos errores, para sostener la naturalidad, haya al menos uno, *hommoinzune*.[3] Reconozcan lo que ya escribí el año pasado, con una terminación diferente, a propósito de la histérica y del *hommoinzun* que ella exige. El papel de este *hommoinzune* no podría ser mejor encarnado que por la naturalidad misma.

Por eso yo no negaba al comienzo la diferencia que hay, perfectamente notable y desde la tierna edad, entre una niña y un niño. Esta diferencia que se impone como nativa es en efecto muy natural. Responde a lo que hay de real en el hecho de que, en la especie que se denomina a sí misma *homo sapiens* –hija de sus obras, en esto como en muchas otras cosas–, los sexos parecen repartirse en dos números casi iguales de individuos. Bastante temprano, más temprano de lo que se espera, esos individuos se distinguen, por cierto.

3. *Hommoinzun[e]*, homófono de *au moins un[e]* ("al menos un[a]"), incluye *homme* ("hombre"); aquí Lacan usa la forma femenina pues en francés *erreur* ("error") es de ese género. [N. del T.]

Pero les hago notar que eso no forma parte de una lógica. Ellos no se reconocen como seres hablantes más que al rechazar esa distinción por medio de toda clase de identificaciones, y en el psicoanálisis es moneda corriente percibir que estas son el resorte principal de las fases de cada infancia. Pero esto es un simple paréntesis.

Lógicamente, lo importante es que se distinguen. Yo no lo negaba, pero es un deslizamiento. Lo que yo no negaba no es justamente eso. *Se* los distingue, no son *ellos* quienes se distinguen.

Es así como se dice: *Ah, el verdadero hombrecito, cómo se ve ya que es absolutamente diferente de una niña; es inquieto, inquisidor, ávido ya de vanagloria.* La niña está lejos de parecérsele. Ella no piensa más que en jugar con esa suerte de abanico que consiste en meter su rostro en un agujero y rehusarse a dar los buenos días. Pero he aquí que solo nos maravillamos de eso porque es exactamente así como será más tarde, o sea, conforme a los tipos hombre y mujer tales como van a constituirse a partir de algo muy diverso, a saber, de la consecuencia, del valor que más adelante habrá adquirido la pequeña diferencia.

Huelga agregar que la pequeña diferencia –hurra– estaba ya allí para los padres desde mucho antes, y que pudo ya tener efectos sobre la manera en que fueron tratados como hombrecito y mujercita. No es seguro, no siempre es así, pero no hay necesidad de esto para que el juicio de reconocimiento de los adultos circunvecinos se base en un error. Ese error consiste en reconocerlos sin duda a partir de aquello por lo cual se distinguen, pero en no reconocerlos más que en función de criterios formados bajo la dependencia del lenguaje, si es cierto que, como propongo, justamente porque el ser es hablante hay complejo de castración. Añado esto para insistir, para que ustedes comprendan bien lo que quiero decir.

Es así como el *hommoinzune* error vuelve consistente la naturalidad por lo demás incuestionable de esta vocación prematura, si me permiten, que cada uno experimenta por su sexo. Hay que agregar además que en el caso en que esta vocación no es patente, eso no hace mella en el error, ya que puede completarse con holgura atribuyéndolo a la naturaleza como tal, y esto no menos naturalmente. Cuando eso no anda, se dice *Es un varón fallado* [*manqué*], ¿no es cierto?, y en ese caso la falta [*manque*] puede con toda facilidad considerarse como lograda en la medida en que nada impide que imputemos a esa falta un suplemento de feminidad. La mujer, la verdadera, la mujercita, se esconde tras esa falta misma. Este es por lo demás un refinamiento plenamente

acorde con lo que nos enseña el inconsciente, que nunca triunfa mejor que al fracasar.

En esas condiciones, para acceder al otro sexo hay que pagar realmente el precio, el de la pequeña diferencia, que pasa engañosamente a lo real a través del órgano, debido a lo cual justamente deja de ser tomado por tal y, al mismo tiempo, revela lo que significa ser órgano. Un órgano no es instrumento más que por mediación de esto, en lo que todo instrumento se funda: que es un significante.

El transexual no lo quiere en calidad de significante, y no así en calidad de órgano. En eso padece un error, que es justamente el error común. Su pasión, la del transexual, es la locura de querer liberarse de ese error, el error común que no ve que el significante es el goce y que el falo no es más que su significado. El transexual ya no quiere ser significado falo por el discurso sexual, que, lo enuncio, es imposible. Su único yerro es querer forzar mediante la cirugía el discurso sexual que, en cuanto imposible, es el pasaje de lo real.

Es lo mismo que mucho tiempo atrás enuncié en cierto programa para un Congreso sobre la sexualidad femenina. Únicamente, decía –para aquellos que saben leer, por supuesto–, únicamente la homosexual, que aquí debe escribirse en femenino,[4] sostiene el discurso sexual con total confianza.

Por eso invoqué la liberación de las Preciosas, que, ustedes saben, siguen siendo para mí un modelo. Las Preciosas, que, si cabe decirlo, definen tan admirablemente el *exceso homo* –permítanme detener aquí la expresión–, el *Ecce homo* del amor.[5] Porque ellas no corren el riesgo de tomar el falo por un significante. ¡Quia! [*Fi-donc!*] ¡φ-pues! [*φ-donc!*] ¡Signi-φ-ca pues! [*Signifi-φ donc!*] Solo al romper el significante en su letra acabamos con él en última instancia.

Es fastidioso empero que esto ampute para la homosexual el discurso psicoanalítico. Pues ese discurso, es un hecho, deja a las muy queridas en una ceguera total sobre lo tocante al goce femenino.

Contrariamente a lo que puede leerse en un célebre drama de Apollinaire, el que introduce el término *surrealista*, Teresa vuelve a Tiresias –acabo de hablar de ceguera, no lo olviden–, no al soltar, sino al recu-

4. En francés, "homosexual" se declina en los géneros masculino (*homosexuel*) y femenino (*homosexuelle*), pero hay homofonía entre *l'homosexuel* ("el homosexual") y *l'homosexuelle* ("la homosexual"). [N. del T.]

5. Hay homofonía entre *excès* ("exceso") y la voz latina *ecce* ("he aquí"). [N. del T.]

perar *los dos pájaros* denominados *de su debilidad* –cito a Apollinaire, para quienes no lo hayan leído–, o sea, los pequeños y grandes globos que en el teatro los representan y que quizá –digo *quizá* porque no quiero distraer su atención, me contento con un quizá– son aquello gracias a lo cual la mujer solo sabe gozar de una ausencia.

La homosexual no está de ningún modo ausente de lo que le queda de goce. Lo repito, eso le torna fácil el discurso del amor. Pero es claro que eso la excluye del discurso psicoanalítico, que ella no puede más que balbucear a duras penas.

2

Tratemos de avanzar.

En vista de la hora, no podré más que indicar rápidamente que, en lo concerniente a todo lo que se plantea como la relación sexual, instituyéndola por medio de una suerte de ficción que se llama matrimonio, la buena regla sería que el psicoanalista se dijera sobre ese punto: que se las arreglen como puedan.

Es la regla que él sigue en su práctica. No lo dice, ni siquiera *se* lo dice, con una suerte de falsa vergüenza, pues se cree en el deber de paliar todos los dramas. Es una herencia de pura superstición. Hace de médico. Nunca el médico se había metido a asegurar la felicidad conyugal. Pero como el psicoanalista aún no se percató de que no hay relación sexual, el papel de protector de las parejas lo acosa.

Todo eso, la falsa vergüenza, la superstición, la incapacidad de formular una regla precisa sobre ese punto, la que acabo de enunciar al decir *que se las arreglen*, proviene del desconocimiento de esto que su experiencia le repite, incluso podría decir que le machaca: que no hay relación sexual.

Hay que decir que la etimología de machacar [*seriner*] nos conduce directo a *sirena* [*sirène*]. Es textual, está en el *Dictionnaire étymologique*, no soy yo quien emprende aquí un canto análogo.

Sin duda por esta razón el psicoanalista, como Ulises lo hace en una coyuntura similar, se queda atado a un mástil. Naturalmente, para que dure el canto de las Sirenas, permaneciendo él encantado, es decir, entendiendo todo al revés, es preciso que se quede atado al mástil, en el cual ustedes no pueden dejar de reconocer el falo, es decir, el significado principal, global. Eso solo conforma a todo el mundo por no

tener ninguna consecuencia fastidiosa, ya que está hecho para eso, para el porvenir psicoanalítico mismo, es decir, para todos aquellos que están en el mismo barco.

Esto no quita que él entienda al revés ese machaqueo de la experiencia, y por ello hasta ahora eso sigue siendo un dominio privado –me refiero a quienes están en el mismo barco. Lo que pasa en ese barco, donde también hay seres de ambos sexos, es sin embargo notable. Sucede que a veces escucho en boca de personas que vienen a visitarme desde esos barcos –a mí, que estoy, Dios mío, en otro– que en él no reinan las mismas reglas. Sería empero muy edificante que el modo en que me entero de ello no fuese tan particular.

Habría que estudiar lo que resulta de cierto modo de desconocimiento de lo que constituye el discurso analítico, a saber, las consecuencias que tiene sobre lo que llamaré el estilo de lo que se refiere al enlace –ya que al fin y al cabo la ausencia de relación sexual no impide manifiestamente el enlace, muy lejos de ello, sino que le da sus condiciones. Esto permitirá quizás entrever lo que podría resultar del hecho de que el discurso psicoanalítico quede alojado en esos barcos en los que actualmente navega, y respecto de los cuales algo hace temer que él quede como su privilegio.

Podría ser que algo de ese estilo llegue a dominar el registro de los enlaces en lo que impropiamente se llama el vasto campo del mundo, y en verdad eso no es tranquilizador. Sería seguramente aún más fastidioso que el estado actual. Este es tal que al desconocimiento que acabo de puntear atañe lo que con frecuencia se ve a la entrada del psicoanálisis, y que después de todo no es injustificado, a saber, los temores manifestados a veces por los sujetos en cuanto a todo lo que puede reducir, afectar, las relaciones interesantes, los actos apasionantes, incluso las perturbaciones creadoras que la ausencia de relación entraña.

No saben que lo que les despierta esos temores es en suma creer en el silencio psicoanalítico institucionalizado sobre el hecho de que no hay relación sexual.

3

Antes de dejarlos quisiera esbozar algo. Se trata aquí de explorar lo que llamé una nueva lógica.

Esta se debe construir a partir de lo que no es –es decir, a partir de

esto que debe plantearse en primer lugar: nada de lo que ocurre por el hecho de la instancia del lenguaje puede en ningún caso desembocar en la formulación satisfactoria de la relación.

Esta exploración lógica no es solo el cuestionamiento de lo que pone límite al lenguaje en su aprehensión de lo real. En la estructura misma de ese esfuerzo por abordarlo, en su propio manejo, demuestra lo que puede haber allí de real que haya determinado el lenguaje. ¿Acaso no hay en eso algo que debemos tomar?

Si en el punto de cierta falla de lo real –indecible en sentido estricto, ya que ella sería lo que determinaría todo discurso– yacen las líneas de ese campo que son las que descubrimos en la experiencia analítica, ¿no es conveniente, probable, apto para ser inducido, que lo que la lógica diseñó al relacionar el lenguaje con lo que se plantea como real puede permitirnos localizar ciertas líneas, que hay que inventar? Ese es el esfuerzo teórico que designo mediante esa soltura que encontraría una insistencia. ¿No es acaso posible aquí encontrar una orientación?

Antes de dejarlos hoy, no haré más que indicar que hay tres registros, ya manifestados en sentido estricto, de la elaboración de la lógica, tres registros en torno de los cuales girará este año mi esfuerzo por desarrollar lo que ocurre con las consecuencias de esto, planteado como primero, de que no hay relación sexual.

Primeramente, lo que ustedes ya vieron indicar en mi discurso, los prosdiorismos.

Hoy, en el curso de este primer abordaje, solo me encontré con el enunciado del *no-todo*. Creí haberlo aislado para ustedes ya el año pasado al escribir muy precisamente $\overline{\forall x}$ junto a la función Φx, que dejo aquí totalmente enigmática. No es la función de la relación sexual, sino la que torna imposible el acceso a ella. Hay que definirla este año. ¿Por qué no sería posible imaginar y escribir una función del goce? Al ponerla a prueba veremos su sustentabilidad o no.

El año pasado pude proponer la función del *no-todo*, y ciertamente en un punto mucho más cercano en cuanto a lo que estaba en juego. Hoy no hago más que abordar nuestra escritura. La propuse el año pasado mediante una barra negativa puesta encima del término $\forall x$, que en la teoría de los cuantificadores designa el equivalente del *todo*. Solo es su equivalente. Diría aún más, es una purificación respecto del uso ingenuo hecho en Aristóteles del prosdiorismo *todo*.

Lo importante es haberles hoy propuesto la función del *no-todo*.

Cada uno sabe que lo que surge ingenuamente, si me permiten, de la

proposición llamada en Aristóteles particular, es que existe algo que le correspondería. Cuando ustedes emplean *alguno*, eso parece en efecto ir de suyo. Pero no va de suyo, porque no basta negar el *no-todo* para afirmar la existencia de cada uno de los dos fragmentos, si puedo expresarme así. Por supuesto, si se afirma la existencia, el *no-todo* se produce. En torno a este *existe* debe girar nuestro avance.

Las ambigüedades al respecto se perpetúan desde hace tanto tiempo que se llegó a confundir la esencia y la existencia, y, de un modo más sorprendente aún, a creer que existir es más que ser. Todo el problema es quizá justamente que, por cierto, *existen* hombres y mujeres, y, para decirlo todo, que no hacen más que existir. Solo se ve bien lo que designa un *existe* cualquiera, en el uso correcto que debe dársele, a partir del momento en que la lógica se permite despegar un poco de lo real –único modo, a decir verdad, que ella tiene de poder situarse respecto de este–, es decir, a partir del momento en que ella solo chequea esa parte de lo real –que son las matemáticas– en donde es posible una verdad. Ese *existe* no es otra cosa, por ejemplo, que un número que satisfaga una ecuación.

No zanjo la cuestión de si el número debe considerarse o no como algo real. Pero para no dejarlos en la ambigüedad la zanjo: el número forma parte de lo real. Pero es ese real privilegiado a propósito del cual el manejo de la verdad hace progresar la lógica. Sea como fuere, el modo de existencia del número no es en sentido estricto lo que puede darnos la seguridad acerca de lo que sucede con la existencia cada vez que se propone el prosdiorismo *alguno*.

Hay un segundo plano que aquí no hago más que señalar como mojón del campo, en el que habremos de internarnos, de una lógica que nos sea propicia. Es el campo de la modalidad.

Como cada uno sabe, también al abrir Aristóteles, la modalidad es lo que ocurre con lo posible, con lo que se puede. Tampoco haré aquí más que indicar su entrada.

Aristóteles juega con cuatro categorías: con lo imposible que él opone a lo posible, con lo necesario que él opone a lo contingente. Veremos que nada sustentable hay en esas oposiciones. Por hoy, les señalo simplemente lo que ocurre con la formulación de lo *necesario*, que es estrictamente *no poder no*. Eso es estrictamente lo que para nosotros define la necesidad. ¿Adónde lleva eso? De lo imposible, *no poder*, a *poder no*. Esto ¿es lo posible o lo contingente? Pero lo seguro es que si ustedes quieren hacer el trayecto contrario, lo que encuentran es *poder*

no poder, que conjuga lo improbable, lo obsoleto, con lo que puede ocurrir, a saber, no este imposible al cual volveríamos cerrando el círculo, sino meramente la impotencia. Esto apenas para indicar como portada el segundo campo de las cuestiones que debemos abrir.

El tercer término es la negación.

Al considerar lo que escribí aquí y lo que lo completa en las fórmulas anotadas en el pizarrón el año pasado, $\exists x.\overline{\Phi x}$, ¿no les parece que hay dos formas totalmente diferentes de negación posibles?

Estas ya habían sido presentidas por los gramáticos, pero en verdad eso era en una gramática que pretendía ir de las palabras al pensamiento, y eso ya dice todo. El embarque en la semántica es el naufragio asegurado. Sin embargo, la distinción realizada entre la forclusión y la discordancia debe recordarse a la entrada de lo que haremos este año. Aún debo ser preciso –y el objeto de las próximas conversaciones será dar a cada uno de esos registros el desarrollo que conviene–, la forclusión no podría, como lo dicen Damourette y Pichon, estar enlazada en sí misma al *pas*, al *point*, al *goutte*, al *mie*,[6] ni siquiera a algunos de los otros accesorios que parecen sostenerla en francés. No obstante debe subrayarse que lo que se opone a ello es precisamente nuestro *no-todo*. Nuestro *no-todo* es la discordancia.

¿Pero qué es la forclusión? Seguramente ella debe ubicarse en un registro diferente del de la discordancia. Debe ubicarse en el punto donde hemos escrito el término llamado *función*. Aquí se formula la importancia del decir. *No hay forclusión si no es del decir*, si no es de que algo que existe pueda ser dicho o no –con la existencia ya promovida a algo cuyo estatuto seguramente debemos dar. Y a partir de que algo no pueda ser dicho, solo se podría desembocar en una interrogación sobre lo real.

Por ahora, la función Φx, tal como la escribí, solo quiere decir que, para todo lo que atañe al ser hablante, la relación sexual es cuestionable. Esa es justamente toda nuestra experiencia, quiero decir lo mínimo que podríamos extraer de ella. Que esta pregunta [*question*], como toda pregunta –no habría pregunta si no hubiese respuesta–, que los modos bajo los cuales esta pregunta se plantea, es decir, las respuestas, sean precisamente lo que se trata de escribir en esta función, es lo que nos permitirá sin ninguna duda reunir lo que se elaboró a partir de la lógica

6. La negación en francés puede tener la forma *ne... pas*, o *ne... point*, o *ne... goutte*, o *ne... mie*, etc. [N. del T.]

y lo que puede fundarse en el principio, considerado como efecto de lo real, de que no es posible escribir la relación sexual, a saber, la función que regula todo lo tocante a nuestra experiencia.

Al estar cuestionada, la relación sexual, *que no es* –en el sentido de que no puede escribírsela–, esa relación sexual determina todo lo que se elabora a partir de un discurso cuya naturaleza es la de ser un discurso interrumpido

8 DE DICIEMBRE DE 1971

II

LA FUNCIÓN Φx

Lo escrito, retorno de lo reprimido
El matema de la tontería
Aristóteles, el Uno y el Ser
Castración y existencia
El no-todo

Esta mañana me regalaron una pequeña estilográfica. Si supieran cuán difícil me resulta encontrar una estilográfica que me plazca, sentirían cuánto placer me dio. A la persona que me la trajo, y que quizás está aquí, se lo agradezco. Es una persona que me admira, como se dice. A mí me importa un bledo que me admiren. Lo que me gusta es que me traten bien. Pero incluso entre aquellas eso raramente sucede.

Sea como fuere, enseguida me serví de esta para escribir, y de ahí parten mis reflexiones. Cuando escribo encuentro algo. Es un hecho, al menos para mí. Eso no quiere decir que si no escribiera no encontraría nada. Pero en fin, quizá no me daría cuenta.

1

Sobre esta función de lo escrito, que está a la orden del día gracias a algunos pilluelos, quizá no quise tomar partido, pero me fuerzan la mano. ¿Por qué no?

La idea que me hago al respecto –y eso es quizá lo que en ciertos casos se prestó a confusión– la diré así, sin rodeos ni matices. En efecto, hoy me dije justamente que lo escrito puede serme muy útil para encontrar algo, pero que escribir algo para ahorrarme aquí, digamos, el cansancio, el riesgo, o muchas otras cosas, pues bien, al fin y al cabo

no da muy buenos resultados. Es mejor que no tenga nada para leerles. El escrito en donde hago algunos hallazgos de vez en cuando, aquel en el que puedo preparar lo que he de decir aquí, no es el mismo tipo de escrito.

Asimismo está el escrito para la impresión, que también es algo por completo distinto, que no tiene ninguna relación. Más exactamente, sería lamentable creer que lo que puedo haber escrito una vez para hablarles constituye un escrito absolutamente aceptable y que yo recopilaría.

Entonces, me arriesgo a decir algo que dé un paso decisivo. La idea que me hago de lo escrito –para situarlo, para partir de allí, después se podría discutir, bueno, en fin, dos puntos– es el retorno de lo reprimido.

Es esto, bajo esta forma, lo que pudo quizá prestarse a confusión en algunos de mis *Escritos*. Si a veces parecí prestarme a que se creyera que identifico el significante y la letra, es justamente porque quizás en calidad de letra me toca más, a mí, como analista. Con la mayor frecuencia veo volver el significante en calidad de letra, precisamente el significante reprimido. Ahora bien, que yo ilustre ese significante mediante una letra en "La instancia de la letra..." es tanto más legítimo cuanto que todo el mundo lo hace así.

La primera vez que en sentido estricto entramos en la lógica, con Aristóteles y los *Analíticos*, también nos servimos de la letra, no totalmente del mismo modo que cuando la letra vuelve al sitio del significante que retorna. Esta llega allí para marcar un sitio, el sitio de un significante que es, él, un significante que se esparce, que puede al menos esparcirse por doquier. Pero en fin, se ve que la letra está hecha para eso. Está tanto más hecha para eso cuanto que así es como ella se manifiesta de entrada.

No sé si ustedes se dan cuenta bien, pero espero que piensen en ello porque sin embargo supone algo que no está dicho en lo que propongo. Es preciso que haya una especie de transmutación que se opere del significante a la letra cuando el significante no está allí, está a la deriva, se tomó el olivo. Habría que preguntarse cómo puede producirse eso. Pero hoy no tengo intención de internarme por allí. Volveré a esto quizás otro día.

Sin embargo, no podemos evitar, a propósito de esta letra, relacionarnos con un campo que se llama matemática y en el cual no puede escribirse cualquier cosa. Tampoco me internaré en esto. Apenas les haré notar que eso es lo que distingue ese dominio, y que eso es proba-

blemente lo que incluso constituye aquello a lo cual aún no aludí aquí, es decir, en el Seminario, pero que aporté en algunas conversaciones en Sainte-Anne, a las que sin duda asistieron algunos de los que están aquí. Me refiero a lo que podríamos llamar un *matema*, acerca del cual planteé que es el pivote de toda enseñanza. Dicho de otro modo, no hay enseñanza que no sea matemática; el resto es broma.

Esto por supuesto depende de un estatuto de lo escrito distinto del que di de entrada. Intentaré unirlos en el curso de este año.

Entre tanto, mi dificultad –aquella en la que pese a todo persisto, no sé si esto proviene de mí o si no es más bien por la cooperación de ustedes– es que mi matema propio, en vista del campo del discurso que he de establecer, pues bien, confina siempre con la tontería.

Resulta evidente con lo que les dije, ¿no es cierto?, ya que en suma lo que está en juego es que, relación sexual, *no la hay* [*il y en a pas*]. Habría que escribirlo *hi! han!*, y *appât*, con dos *p*, un acento circunflejo sobre la segunda *a* y una *t* al final.[1] No confundir: relaciones sexuales, naturalmente, es lo único que hay. De todos modos, este punto es lo que me acarreó una observación.

Pero los encuentros sexuales siempre son fallidos, incluso y sobre todo cuando son un acto. En fin, dejemos esto de lado.

2

Mientras estamos aún a tiempo, me gustaría que leyeran una muy buena introducción a algo esencial: la *Metafísica* de Aristóteles.

Cuando llegue a ese algo esencial, quizás a comienzos del mes de marzo, ustedes deberían haberla leído bien para ver qué relación tiene con nuestro propio asunto. Naturalmente, no les hablaré de esta *Metafísica*. No es que yo no admire la tontería. Diré más, me prosterno.

Ustedes no se prosternan. Ustedes son electores conscientes y organizados. Ustedes no votan por tontos. Eso es lo que los arruina. Un feliz sistema político debe permitir que la tontería tenga su sitio. Y por otra parte, las cosas solo marchan bien cuando lo que domina es la tontería. Dicho lo cual, esta no es una razón para prosternarse.

1. Hay homofonía entre *y en a pas* y *hi! han! appât* –expresión formada por *hi* (onomatopeya del llanto, del grito de temor, o de la risa), *han* (onomatopeya del esfuerzo breve y violento) y *appât* (cebo, señuelo). [N. del T.]

Entonces, el texto que tomaré es una proeza [*exploit*], y una proeza como las hay muchas que, si me permiten, no están explotadas [*sont inexploités*]. Es el *Parménides* de Platón, que nos será útil. Pero para comprender bien el relieve que tiene este texto no tonto, hay que haber leído la *Metafísica* de Aristóteles.

Cuando aconsejo leer la *Crítica de la razón práctica* como una novela, como algo lleno de humor, no sé si alguien siguió alguna vez ese consejo y logró leerla como yo. Al menos, no me participaron de ello. Esa invitación está en algún lugar de mi "Kant con Sade", del que nunca sé si alguien lo leyó. Haré pues lo mismo, les diré: lean la *Metafísica* de Aristóteles, espero que sientan, como yo, que es tremendamente tonta. No quisiera extenderme demasiado tiempo en esto, si bien se me ocurren pequeñas observaciones laterales. Ese carácter de tontería no puede dejar de impactar cuando leemos el texto.

No se trata de la *Metafísica* de Aristóteles en su esencia, en el significado, en todo lo que se les ha explicado a partir de ese magnífico texto, es decir, todo lo que ha hecho la metafísica por esta parte del mundo en la que estamos. Pues todo salió de allí. Es absolutamente fabuloso. Se habla del fin de la metafísica, ¿a título de qué? Mientras exista este librito siempre se la podrá hacer.

Ese librito, ya que es un librito, es muy diferente de la metafísica. Recién hablaba de un librito escrito. Se le dio un sentido al que se llama metafísica, pero es preciso al menos distinguir el sentido y el librito. Naturalmente, una vez que se le ha dado todo ese sentido, no es fácil reencontrar el librito. Si lo reencuentran verdaderamente, verán lo que de todos modos vieron ciertas personas que tienen una disciplina que se llama método histórico, crítico, exegético, todo lo que ustedes quieran. Ellas son capaces de leer el texto tomando cierta distancia del sentido. Cuando observamos el texto, nos surgen dudas, evidentemente.

Este obstáculo de todo lo que se comprendió no puede existir más que en el nivel universitario, y la universidad no existe desde siempre. Pero en fin, desde la Antigüedad, tres o cuatro siglos después de Aristóteles, comenzaron a plantearse las más serias dudas sobre ese texto, porque aún se sabía leer. Se plantearon dudas, se dijo que son series de notas, o que un alumno fue quien lo hizo, quien reunió cosas. Debo decir que no estoy en absoluto convencido. Quizá porque acabo de leer un librito de un tal Michelet –no el nuestro, no nuestro poeta, con lo cual quiero decir que ubico muy alto al nuestro, sino un profesor de la Universidad de Berlín, quien también se llamaba Michelet,

Karl Ludwig. Él hizo un libro aparecido en 1836 sobre la *Metafísica* de Aristóteles, y precisamente porque el método histórico que en ese momento florecía lo había aguijoneado con las dudas emitidas, no sin fundamento, ya que se remontan a la más alta Antigüedad. Debo decir que Michelet no comparte esa opinión, y yo tampoco.

En efecto, verdaderamente –¿cómo diré?– la tontería es prueba de autenticidad. Lo que domina es la autenticidad de la tontería. Quizás este término, *auténtico*, es siempre un poco complicado entre nosotros por resonancias etimológicas griegas. Hay lenguas en las que está mejor representado por *echt*. Con eso se forma un sustantivo que debe ser *Echtheit*. Da igual. De todos modos, nada hay más auténtico que la tontería. Ahora bien, esta autenticidad no es quizá la autenticidad de Aristóteles, pero la *Metafísica* –hablo del texto– es auténtica. No puede estar formada por piezas o fragmentos. Siempre está a la altura de la tontería.

¿Qué es lo que justifica calificarla de este modo? La tontería es aquello en lo que entramos al plantear las preguntas en cierto nivel que está precisamente determinado por el hecho del lenguaje, a saber, cuando nos acercamos a su función esencial, que es la de llenar todo lo que deja abierto el que no pueda haber relación sexual, lo que significa que ningún escrito en calidad de producto del lenguaje puede dar razón de ella de un modo satisfactorio.

Por supuesto, desde que vimos los gametos podemos escribir en el pizarrón *hombre = portador de espermatozoides*. Sería una definición un poco chistosa, ya que él no es el único animal que porta esos espermatozoides. Comencemos pues a hablar de biología. ¿Por qué los espermatozoides de hombre son justamente los que porta el hombre? Porque los espermatozoides de hombre son los que forman al hombre. ¿Estamos en un círculo vicioso? Da igual, podemos escribirlo.

Pero eso no tiene relación alguna con nada que pueda escribirse con tino, si me permiten, es decir, que tenga una relación con lo real. No por ser biológico es más real. Ese es el fruto de la ciencia que se llama biología. Lo real es otra cosa.

Lo real es lo que comanda toda la función de la significancia. Lo real es lo que ustedes encuentran justamente por no poder escribir cualquier cosa en matemática. Lo real es lo que concierne al hecho de que, en lo tocante a la función más común, ustedes nadan en la significancia pero no pueden atrapar al mismo tiempo todos los significantes. Lo interdice su propia estructura. Si ustedes tienen algunos, un paquete, ya no tienen los otros. Están reprimidos. Esto no quiere decir que ustedes

no los digan *de todos modos*. Justamente, ustedes los dicen *inter*, ellos están interdictos. Eso no impide que ustedes los digan. Pero los dicen censurados. O bien todo lo que es el psicoanálisis no tiene ningún sentido, hay que tirarlo a la basura, o bien esto que les digo debe ser para ustedes la verdad primera.

De esto se tratará este año. Cuando nos situamos en cierto nivel, el de Aristóteles, o no –en todo caso el texto está ahí, auténtico–, no va de suyo. Es apasionante ver a alguien tan agudo, tan sabio, tan alerta, tan lúcido, ponerse a chapucear allí de ese modo, ¿y por qué? Porque se interroga sobre el principio. Naturalmente, no tiene ni la menor idea de que el principio es que no hay relación sexual. Pero vemos que él se plantea todas las preguntas únicamente en ese nivel.

Ahora bien, ¿qué es lo que le sale, como por un tubo, del sombrero en el cual colocó tan solo una pregunta cuya naturaleza no conocía? Es como el prestidigitador que cree haber colocado en el sombrero el conejo que debe salir, y después saca de él un rinoceronte. Es por entero así para Aristóteles. ¿Dónde está el principio? Si es el género, se enfurece, porque ¿es el género general, o el género más específico? Es evidente que el más general es el más esencial, pero que no obstante el más específico es justamente el que da lo que cada uno tiene de único.

Pues bien, él ni siquiera se da cuenta de ello, pero, gracias a Dios, en virtud de eso no confunde este asunto de la esencialidad con este asunto de la unicidad. Es lo mismo que lo que él interroga o, más exactamente, es homónimo. Gracias a Dios, no confunde. No los hace salir de ahí. Se dice: ¿El principio es el Uno o el principio es el Ser? En ese momento, la cuestión se embrolla enormemente. A toda costa es necesario que el Uno sea y que el Ser sea Uno. Ahí trastabillamos, pues justamente la manera de no tontear es separarlos rigurosamente. Eso es lo que intentaremos hacer a continuación.

Suficiente en cuanto a Aristóteles.

3

Ya di, el año pasado, el paso de anunciarles que hay que escribir esa no relación, si puedo expresarme así. Hay que escribirla a toda costa. Quiero decir, escribir la otra relación, la que tapona, obstaculiza, la posibilidad de escribir la primera.

El año pasado puse en el pizarrón algo que no considero errado

plantear de entrada. Naturalmente, hay en ello algo arbitrario. No me disculparé poniéndome a resguardo de los matemáticos. Ellos hacen lo que quieren, y yo también. De todos modos, meramente para quienes tienen necesidad de darme excusas, puedo hacer notar que en los *Elementos* de Bourbaki se comienza por lanzar las letras sin decir absolutamente nada de aquello para lo cual pueden servir. Llamémoslas símbolos escritos, pues ni siquiera se parecen a letra alguna. Esos símbolos representan algo que podemos llamar operaciones. No se dice en absoluto de cuáles se trata, recién veinte páginas más adelante comenzaremos a poder deducirlo retroactivamente por el modo en que se las emplea.

No llegaré hasta allí. Intentaré a continuación interrogar qué quieren decir las letras que habré escrito. Pero como pienso que les resultaría mucho más complicado que yo las trajera una por una a medida que ellas cobrasen vida y tomasen valor de función, prefiero plantear esas letras como aquello en torno a lo cual habré de girar enseguida.

Como ustedes dejan de escucharme cuando me vuelvo hacia el pizarrón, una de dos: o escribo callándome, y después hablo, o sigo hablando un poquito si logran mantenerse al alcance de mi voz. ¿Me escuchan?

Ya el año pasado, y por razones que son de tentativa, creí poder plantear y escribir como en matemática la función que se constituye a partir de que existe el goce llamado goce sexual, que es estrictamente lo que obstaculiza la relación sexual. Es la función Φx.

El goce sexual abre para el ser hablante la puerta al goce. Paren un poco las orejas y noten que el goce, cuando lo llamamos así a secas, es quizás el goce para algunos, no lo descarto, pero en verdad no es el goce sexual.

El mérito que puede concederse al texto de Sade es el de haber llamado a las cosas por su nombre. Gozar es gozar de un cuerpo. Gozar es abrazarlo, es abarcarlo, es hacerlo pedazos. En derecho, tener el goce de algo es justamente eso: poder tratar algo como se trata un cuerpo, es decir, demolerlo, ¿no es cierto? Ese es el modo de goce más regular, y por ello estos enunciados siempre tienen una resonancia sadiana. No hay que confundir *sadiana* con *sádica*. Se han dicho tantas tonterías precisamente sobre el sadismo que el término está desvalorizado. No avanzo más sobre este punto.

Lo que expreso mediante esta notación Φx es lo que produce la relación del significante con el goce. Esto quiere decir que x no designa más

que un significante. Un significante puede ser cada uno de ustedes, precisamente en el tenue nivel donde existen como sexuados. Este es muy tenue en espesor, si me permiten, pero en superficie es mucho mayor que entre los animales, en quienes cuando no están en celo ustedes no distinguen lo que yo llamaba, en el seminario pasado, el niño y la niña. Los cachorros de león, por ejemplo, se parecen totalmente en su comportamiento. No ustedes, debido precisamente a que se sexúan como significantes.

No se trata aquí de marcar el significante-hombre como distinto del significante-mujer y llamar a uno *x* y al otro *y*, porque la cuestión es justamente esa: cómo nos distinguimos. Por esa razón coloco esta *x* en el sitio del agujero que hago en el significante. Coloco allí esta *x* como variable aparente. Esto quiere decir que cada vez que tengo que vérmelas con ese significante sexual, es decir, con eso que atañe al goce, tendré que vérmelas con Φx. Entre esos *x* hay algunos, específicos, que son tales que podemos escribir: para todo *x*, sea quien sea, Φx. Es decir que allí funciona lo que en matemáticas se llama una función. Eso puede escribirse $\forall x.\Phi x$.

Enseguida les esclareceré esto. Bah, esclarecer... Solamente ustedes serán esclarecidos. Se esclarecerán un momentito. Como decían los estoicos: cuando es de día, está claro. Según lo escribí al dorso de mis *Escritos*, soy partidario de las Luces. Esclarezco, esperando el día D por supuesto. Pero este precisamente está en tela de juicio. El día D no será mañana. El primer paso a dar en la filosofía de las Luces es saber que el día no ha despuntado y que el día en cuestión no es más que el de algunas pequeñas luces en un campo completamente oscuro. Dicho lo cual ustedes creerán que hay mucha claridad cuando les diga que Φ significa la función que se llama castración.

Como ustedes creen saber qué es la castración, pienso que están contentos, al menos por un momento. Sin embargo, figúrense que si escribo todo esto en el pizarrón –y voy a continuar– se debe a que no sé en absoluto qué es la castración, y a que espero, con ayuda de ese juego de letras, llegar a que al fin despunte el día, a saber, que se sepa que es necesario pasar por la castración. Mientras no se lo sepa, no habrá discurso sano, a saber, que no deje en la sombra la mitad de su estatus y de su condicionamiento. Y no se lo sabrá hasta que se haya hecho jugar en diferentes niveles de relaciones topológicas cierta manera de cambiar las letras y de ver cómo se reparten.

Hasta entonces, ustedes se limitan a anécdotas –a saber, *Papá dijo que te la cortarán*– como si esa no fuera la tontería tipo. Pues bien, en algún lado hay un lugar en el que cabe decir que todo lo que se articula como significante está dentro del alcance de Φx, la función de castración.

Formular así las cosas tiene una pequeña ventaja. Puede ocurrírseles que si recién les aporté, no sin intención –soy mucho más astuto de lo que aparento–, esta observación sobre el tema de lo interdicto, a saber, que los significantes no pueden estar ahí todos juntos, jamás, quizás eso tenga relación con la castración. No dije: *el inconsciente = la castración*. Dije que tiene mucha relación. Evidentemente, escribir eso en la forma Φx es escribir una función de un alcance, diría Aristóteles, increíblemente general.

Nada dije aún acerca de la relación entre esta función y cierto significante, pero en fin, digámoslo. Ese significante es por ejemplo *un hombre*. Todo esto es agotador porque hay mucho que remover y porque, dado que nadie lo hizo nunca antes que yo, todo el tiempo amenaza con desplomarse sobre nuestras cabezas.

Un hombre; no dije *el hombre*. Es gracioso el uso del significante *hombre*. Decimos a los muchachos *Sé un hombre*, no decimos *Sé el hombre*, ¿y por qué? Lo curioso es que *Sé una mujer* no se diga mucho. Como contrapartida, se habla de *la* mujer, artículo definido. Se ha especulado mucho acerca del artículo definido; lo reencontraremos cuando sea necesario. Lo que quiero decir simplemente es que lo que escribo Φx tiene por efecto que ya no se pueda disponer del conjunto de los significantes. Ni siquiera me refiero a estos dos significantes precisamente, sino a ellos y algunos otros con los cuales se articulan. Y quizás esta es justamente una primera aproximación a lo que ocurre con la castración, desde el punto de vista de esa función matemática que mi escrito imita.

En un primer tiempo, no les pido más que reconocer que es una imitación. Eso no quiere decir que para mí, que ya reflexioné al respecto, no tenga mucho más alcance. En fin, hay un modo de escribir que, para todo *x*, eso funciona.

Esto es lo característico de un modo de escritura surgido de ese primer trazado lógico cuyo responsable es Aristóteles. Lo que le dio semejante prestigio proviene del hecho de que la lógica es extraordinariamente regocijante, justamente porque linda con el campo de la castración.

En fin, veamos, ¿cómo podrían ustedes justificar, si no, que un periodo tan extenso en el tiempo, tan ferviente de inteligencia, tan abun-

dante, en términos de producción, como nuestra Edad Media, haya podido excitarse hasta ese punto con estos asuntos de lógica, y de lógica aristotélica, que eso los haya puesto en ese estado? Pues llegaba a sublevar masas. A través de los lógicos, tenía en efecto consecuencias teológicas, donde la lógica dominaba con creces a lo *teo*, algo que no es así entre nosotros, donde ya no queda más que lo *teo*, siempre allí, firme en su tontería, y donde la lógica está ligeramente evaporada De modo que esta historia es regocijante.

De allí tomó todo su prestigio la construcción de Aristóteles, que repercutió en esa famosa *Metafísica*, donde él se despacha a más no poder.

Hoy no les daré un curso de historia de la lógica, sino que apenas les diré que consigan los *Primeros analíticos*, más exactamente llamados *Analíticos anteriores*. Aun a aquellos –por supuesto, los más numerosos– que nunca tendrán el coraje de leerlos aunque sean fascinantes, les recomiendo de todos modos leer dentro de lo que se llama el libro I, en el capítulo 46, lo que Aristóteles produce sobre lo tocante a la negación, a saber, sobre la diferencia que hay entre decir que lo contrario de *el hombre es blanco* es *el hombre no es blanco* o, como mucha gente lo creía ya en su época –eso empero no lo detuvo–, lo contrario es *el hombre es no blanco*.

No es en absoluto lo mismo. Pienso que, con solo enunciarlo así, la diferencia es perceptible. Es muy importante leer ese capítulo, porque les han contado tantas cosas sobre la lógica de los predicados, al menos quienes ya intentaron colarse en los ámbitos donde se habla de estas cosas, que podrían imaginarse que el silogismo está por entero dentro de la lógica de los predicados. Es una pequeña indicación que hago lateralmente. Como no quise detenerme en esto, quizá tendré tiempo de retomarlo algún día.

Simplemente quiero decir que, para que yo pueda escribir Φx, hubo al comienzo del siglo XIX una mutación esencial, a saber, la tentativa de aplicar esta lógica al significante matemático, del cual ya les indiqué recién que tiene un estatus especial. Eso derivó en ese modo de escritura cuyo relieve y originalidad creo que más adelante tendré tiempo de hacerles sentir, a saber, que ya no dice en absoluto lo mismo que las proposiciones que funcionan en el silogismo. Según ya lo escribí el año pasado, $\overline{\forall x}.\Phi x$, con el signo de la negación en el nivel del $\forall$, es una posibilidad que precisamente el uso de estos cuantores nos abre. Por lo general se los denomina *cuantificadores*, pero prefiero llamarlos *cuantores* –no soy el único ni el primero– porque lo importante es que ustedes sepan que nada tienen que ver con la cantidad, lo que es evidente. Se los denomina así porque no se encontró nada mejor, lo que es un signo.

Esta articulación de los cuantores nos permite plantear la función del *no-todo* –algo que jamás se hizo en la lógica de los cuantores, y que yo hago pues considero que puede ser muy fructífero para nosotros. Hay un conjunto de esos significantes que suple a la función del sexuado en lo tocante al goce en un lugar donde lo que funciona en la función de la castración es *no todos*.

Sigo sirviéndome de mis cuantores. Una manera que tenemos de articularlos es escribir $\exists x$, que quiere decir *Existe*. ¿Existe qué? Un significante.

Cuando ustedes tratan significantes matemáticos, que tienen otro estatus que nuestros pequeños significantes sexuados, y que penetran de otro modo en lo real, tal vez deberían intentar de todos modos destacar en su espíritu que hay al menos una cosa real, la única de la que estamos seguros: es el número. ¡Lo que llegamos a hacer con él! No se hizo poco. Para llegar a construir los números reales, es decir, justamente los que no lo son, el número debe ser algo real. Dirijo esto de pasada a los matemáticos, que quizá me arrojarán tomates –pero qué importa, lo harán en privado, pues aquí los intimido.

Volvamos a lo que tenemos que decir. *Existe*. Esta referencia que acabo de hacer no es apenas una digresión, es para decirles que allí *existe* tiene un sentido. Es un sentido precario.

Todos ustedes existen en calidad de significantes. Ustedes existen, por cierto, pero eso no tiene mucho alcance. Ustedes existen en calidad de significantes. Intenten imaginarse así, libres de todo este asunto; ya me contarán. Después de la guerra se nos incitó a existir de un modo fuertemente contemporáneo. Pues bien, miren lo que queda, ustedes comprenden. Me atrevería a decir que la gente tenía al menos una pizca más de ideas en la cabeza cuando demostraban la existencia de Dios. Es evidente que Dios existe, pero no más que ustedes. Esto no tiene mucho alcance. En fin, vale para poner a punto lo que pasa con la existencia.

¿Qué puede interesarnos de este *existe* en materia de significante? Sería que existe *al menos uno* para quien no funciona este asunto de la castración. Precisamente por eso se lo inventó. Es lo que se llama Padre, y por eso el Padre existe al menos tanto como Dios, es decir, no mucho.

Ahora bien, naturalmente hay algunos pilluelos –estoy rodeado de pilluelos que transforman lo que propongo en polución intelec-

tual, como se expresaba una de mis pacientes, a quien agradezco que me haya proporcionado eso (lo encontró sola porque es una sensible, y por otra parte en general solo las mujeres comprenden lo que digo)–, hay algunos pilluelos que descubrieron que yo decía que el Padre es un mito, porque salta a la vista en efecto que Φx no anda en el nivel de *Tótem y tabú*. El Padre no está castrado; en caso contrario, ¿cómo podría tener a todas? ¿Se dan cuenta? Además, ellas existen en calidad de *todas* solamente allí, ya que a las mujeres conviene el *no-todo*; en breve lo comentaré.

Entonces, a partir de este *existe uno*, en referencia a esta excepción, todos los otros pueden funcionar. Pero entiéndase bien que puede escribirse el rechazo de la función, Φx negada, o sea, no es verdadero que esto se castre. Este es el mito. Pero lo que los pilluelos no notaron es que es correlativo de la existencia, y que eso plantea el *existe* a partir de este *no es verdadero* de la castración.

Son las dos de la tarde, solo voy a marcarles la cuarta manera de hacer uso de lo que concierne a la negación fundada en los cuantores, que es escribir *no existe ningún* Φx.

¿No existe ningún qué? ¿Cuál? ¿Por qué no sería verdadero que la función Φx sea lo que domina lo tocante al uso del significante? ¿Es eso lo que quiere decir? La existencia, recién la distinguí, para ustedes, de la excepción. Si la negación quisiera decir aquí $\overline{\exists x}.\overline{\Phi x}$, o sea, sin la excepción de esta posición significante, podría inscribirse como negación de la castración, como rechazo, como *no es verdadero* que la castración domine todo.

Hoy los dejaré con este pequeño enigma, porque en verdad es muy esclarecedor para el tema. No puede darse a la negación un uso tan simplemente unívoco como el que se le da en la lógica de las proposiciones, donde todo lo que no es verdadero es falso, y donde, cosa increíble, todo lo que no es falso deviene verdadero.

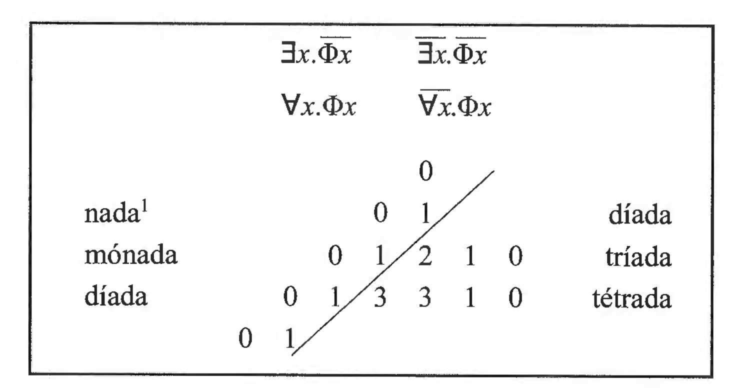
Dejo las cosas en el momento en que la hora me detiene, como conviene. Retomaré las cosas en el punto preciso donde las dejé hoy.

15 DE DICIEMBRE DE 1971

III

DE LA ANÉCDOTA A LA LÓGICA

Privilegiar lo real lógico
Una relación perturbada con el cuerpo
Función y argumento
El no-todo y el al menos uno
Lo posible y lo contingente



Escrito en el pizarrón

Si encontráramos en la lógica un modo de articular los valores sexuales que el inconsciente demuestra, no nos sorprendería.

Quiero decir que no nos sorprendería aquí mismo, en mi seminario, es decir, a ras de esta experiencia, el análisis, instituida por Freud, y con la que se instaura una estructura de discurso que he definido.

1. Si bien el neologismo *nade* se distingue de *rien* y *néant* ("nada"), lo traducimos igual para mantener el sufijo *-ade* en la serie *monade* ("mónada"), *dyade* ("díada"), *triade* ("tríada"), *tétrade* ("tétrada"). [N. del T.]

1

Retomemos lo que dije en la densidad de mi primera frase.

Hablé de valores sexuales. Haré notar que esos valores son valores establecidos –establecidos en todo lenguaje. El hombre, la mujer: a esto llamamos valores sexuales. Que al comienzo estén el hombre y la mujer es ante todo asunto de lenguaje. Esta es la tesis de la que parto hoy.

El lenguaje es tal que para todo sujeto hablante, o bien es *él* o bien es *ella*. Esto existe en todas las lenguas del mundo. Es el principio del funcionamiento del género, femenino o masculino. Que esté el hermafrodita será solo una ocasión de jugar con mayor o menor agudeza a deslizar en la misma frase el *él* y el *ella*. No se lo llamará *eso* en ningún caso, salvo para manifestar algún horror de tipo sagrado. No se lo pondrá en neutro.

Dicho esto, no sabemos qué son el hombre y la mujer. Durante un tiempo se consideró que esta bipolaridad de valores sostenía suficientemente, suturaba, lo tocante al sexo. De allí mismo surgió esa sorda metáfora que durante siglos estuvo en la base de la teoría del conocimiento. Según lo hice notar en otro lado, el mundo era lo que era percibido, incluso vislumbrado en el lugar del otro valor sexual. Lo tocante al *nous*, al poder de conocer, era ubicado del lado positivo, del lado activo de lo que hoy interrogaré preguntando cuál es su relación con el Uno.

En todo abordaje riguroso del encuentro sexual, el paso que el análisis nos hizo dar nos revela el desvío, la barrera, el zigzag, el desfiladero de la castración. Eso no puede articularse en sentido estricto más que a partir del discurso analítico tal como di su estructura, lo que nos lleva a pensar que la castración no podría en ningún caso ser reducida a la anécdota, al accidente, a la torpe intervención de una palabra amenazadora, ni siquiera de censura. La estructura es lógica.

¿Cuál es el objeto de la lógica?

Con solo haber abierto un tratado de lógica, ustedes saben por experiencia cuán frágil, incierto y elusivo puede ser el primer tiempo de todo tratado que lleve un título de esa índole. ¿Es el arte de conducir bien el propio pensamiento? ¿Pero conducirlo adónde? ¿Y por dónde entrarle? O bien, aun, ¿hay que recurrir a una normalidad a partir de la cual se definiría lo racional independientemente de lo real? Como contrapartida, lo que en un libro así titulado se despliega, luego de tales tentativas de definir el objeto de la lógica, es de otro orden y de otra consistencia. Podría simplemente dejar aquí un blanco, pero no lo dejo, y propongo

definir el objeto de la lógica como lo que se produce por la necesidad de un discurso.

Esto es sin duda ambiguo, pero no es idiota, ya que supone la implicación de que la lógica puede cambiar completamente de sentido según de dónde tome su sentido todo discurso. Ahora bien, todo discurso toma su sentido a partir de otro discurso.

Propongo con mucha claridad, desde hace suficiente tiempo como para que baste recordarlo aquí, que lo real –categoría de la tríada de donde partió mi enseñanza, lo simbólico, lo imaginario y lo real– se afirma en los impasses de la lógica.

Me explico. Lo que la lógica se proponía tratar al comienzo, en su ambición conquistadora, era nada menos que la malla del discurso en la medida en que esta se articula. Al articularse, esta malla debía cerrarse en un universo que supuestamente encerraría y recubriría como mediante una red lo que se ofrecía al conocimiento. La experiencia lógica mostró que no era así.

No he de entrar aquí en el detalle, ya que este público está de todos modos suficientemente advertido de dónde recomenzó en nuestra época el esfuerzo lógico, como para saber que al abordar algo en principio tan simplificado cuanto real como la aritmética, se demostró que algo puede enunciarse siempre, ofrecido o no a la deducción lógica, que se articula anticipándose a aquello que las premisas, los axiomas, los términos fundadores en los que puede asentarse dicha aritmética permiten presumir demostrable o refutable. Palpamos allí, en un dominio que en apariencia es el más seguro, lo que se opone a la íntegra captación del discurso en la exhaución lógica e introduce en esta un hiato irreductible. Eso es lo que designamos como real.

Antes de arribar a ese terreno de prueba que puede parecer lejano e incluso incierto a quienes no analizaron con precisión sus últimas pruebas, bastará recordar lo que es el discurso ingenuo.

El discurso ingenuo se inscribe de entrada como verdad. Ahora bien, desde siempre pareció fácil demostrarle, a este discurso, que no sabe lo que dice. No hablo del sujeto, hablo del discurso. Ese es el comienzo de la crítica del sofista. A quienquiera que enuncie lo que siempre es planteado como verdad, el sofista le demuestra que no sabe lo que dice. Ese es el origen de toda dialéctica. Además, siempre está listo para renacer. Que alguien vaya a atestiguar al estrado de un tribunal: nada hay más simple para el abogado que mostrarle que no sabe lo que dice. Pero allí caemos al nivel del sujeto, del testigo al que se trata de embrollar.

En el nivel de la acción sofística, el sofista se las agarra con el discurso mismo. Ya que anuncié que debería tomar en cuenta el *Parménides*, deberemos quizá mostrar este año en qué consiste la acción sofística.

En el desarrollo de la enunciación lógica al que me referí recién, algunos quizás habrán notado que no se trata de otra cosa que del teorema de Gödel concerniente a la aritmética. Gödel procede a la demostración de que habrá siempre en el campo de la aritmética algo enunciable en los términos propios que la componen que no estará al alcance de lo que ella se plantea a sí misma como el modo de la demostración que debe considerarse admitido. Lo notable es que Gödel no procede a partir de los valores de verdad, de la noción de verdad, sino a partir de la noción de derivación. Al dejar en suspenso los valores *verdadero* o *falso* como tales, el teorema resulta demostrable. Ese punto sensible ilustra lo que digo acerca del hiato lógico.

Lo real puede definirse como lo imposible, en la medida en que se revela por la captación misma del discurso lógico. Este imposible, este real, debe ser privilegiado por nosotros. ¿Por nosotros, quiénes? Por los analistas. Ya que él es el paradigma de lo que pone en tela de juicio lo que puede surgir del lenguaje. Del lenguaje surgen ciertos tipos de discursos, a los que definí como instauradores, cada uno de ellos, de un tipo de lazo social muy preciso. Pero cuando interrogamos al lenguaje sobre lo que funda como discurso, es impactante que no pueda hacérselo más que fomentando la sombra de un lenguaje que se superaría, que sería metalenguaje, y, como a menudo lo hice observar, no puede serlo más que reduciéndose en su función, es decir, engendrando un discurso particularizado. En ese real que se afirma por la interrogación lógica del lenguaje propongo ver el modelo de lo que nos importa, a saber, de lo que entrega la exploración del inconsciente.

Lo que entrega la exploración del inconsciente está lejos de ser un simbolismo sexual universal, como pensó poder retomarlo un Jung, volviendo a la más vieja tradición. Eso es muy precisamente lo que recién recordé acerca de la castración, al subrayar solamente que es exigible que no se la reduzca a la anécdota de una palabra escuchada. Si no, ¿por qué aislarla y darle ese privilegio de no sé qué traumatismo, incluso eficacia de abertura? Es absolutamente claro que nada tiene de anecdótico, que ella es rigurosamente fundamental en lo que no instaura pero sí vuelve imposible el enunciado de la bipolaridad sexual como tal.

Es curioso que continuemos imaginando la bipolaridad sexual en el nivel animal como si cada ilustración de lo que constituye el tropismo

de un sexo por el otro no fuese tan variable, en cada especie, como lo es su constitución corporal. Además, ¿acaso no hemos aprendido ya hace un buen tiempo que, no en el nivel de lo real sino en el interior de cada ciencia, una vez definido su objeto, hay al menos dos o tres niveles en lo que constituye el sexo, del genotipo al fenotipo? Después de los últimos pasos de la biología –¿necesito evocar cuáles?– es seguro que el sexo no es más que un modo particular de lo que permite la reproducción del cuerpo vivo. Lejos de que el sexo sea su instrumento tipo, no es más que una de sus formas. Aunque Freud haya dado al respecto una indicación, si bien aproximativa, aún se confunde demasiado la función del sexo con la de la reproducción.

Las cosas están lejos de ser tales que exista la secuencia de la gónada por un lado, lo que Weismann llamaba *germen*, y por el otro lado el *soma*, la ramificación del cuerpo. El genotipo del cuerpo transporta algo que determina el sexo, pero eso no basta. Por su producción como cuerpo, por su estática corporal, desprende hormonas que pueden interferir en esta determinación.

No tenemos entonces por un lado el sexo, irresistiblemente asociado a la vida por estar en el cuerpo, el sexo imaginado como la imagen de lo que, en la reproducción de la vida, sería el amor, y por otro lado el cuerpo en la medida en que tiene que defenderse de la muerte. Tal como llegamos a interrogarla en el nivel de la aparición de sus primeras formas, la reproducción de la vida emerge de algo que no es ni vida ni muerte, y que interviene muy independientemente del sexo e incluso de algo ya viviente llegado el caso, a saber, lo que denominaremos el programa o aun el codón, como se dice a propósito de tal o cual punto localizado de los cromosomas.

El diálogo vida-muerte se produce en el nivel de lo que se reproduce. Solo adquiere carácter de drama a partir del momento en que, en el equilibrio vida-muerte, el goce interviene. El punto sensible, el punto de surgimiento de algo de lo cual aquí todos nosotros creemos más o menos formar parte, el ser hablante, por así decirlo, es esa relación perturbada con su propio cuerpo que se denomina goce.

El discurso analítico nos demuestra que esto tiene por centro, por punto de partida, una relación privilegiada con el goce sexual. El valor del partenaire diferente, al que designé respectivamente mediante *el hombre* y *la mujer*, es inabordable para el lenguaje muy precisamente porque el lenguaje funciona originariamente como suplencia del goce sexual. De ese modo ordena la intrusión del goce en la repetición corporal.

Hoy comenzaré a mostrarles cómo es posible dar a lo tocante a la castración una articulación no anecdótica por medio de funciones lógicas.

2

En la línea de la exploración lógica de lo real, el lógico comenzó por las proposiciones. La lógica no comenzó más que por haber sabido aislar en el lenguaje la función de los denominados prosdiorismos, que no son otra cosa que el *un*, el *algún*, el *todos*, y la negación de esas proposiciones.

Aristóteles define, para oponerlas, las universales y las particulares, y dentro de cada una de ellas, las afirmativas y las negativas. Quiero señalar la diferencia que hay entre este uso de los prosdiorismos y lo que ocurrió, completamente diferente, en el abordaje lógico de ese real llamado número.

El análisis lógico de lo que llamamos una función proposicional se articula mediante el aislamiento del argumento en la proposición, o más exactamente mediante la falta, el vacío, el agujero, el hueco constituido por lo que debe funcionar como argumento. En particular, se dirá que todo argumento de un dominio al que llamaremos como quieran, *x*, o *x* gótica, todo argumento de ese dominio colocado en el sitio que quedó vacío en una proposición la satisfará, es decir, le dará valor de verdad. Eso es lo que se inscribe mediante lo que está allí abajo a la izquierda, ese $\forall x.\Phi x$. Poco importa cuál es aquí la proposición; la función toma un valor verdadero para todo *x* del dominio.

¿Qué es esa *x*? Dije que se define como perteneciente a un dominio. ¿Significa empero que sepamos lo que es? ¿Sabemos lo que es un hombre al decir que *todo hombre es mortal*? Aprendemos algo por el hecho de decir que es mortal y por saber que, para todo hombre, eso es verdadero. Pero antes de introducir el *todo hombre*, no sabemos de él más que sus rasgos más aproximativos, que pueden definirse de la manera más variable. Es la historia que Platón refiere del pollo desplumado, que supongo conocen. Es decir que hay que interrogarse sobre los tiempos de la articulación lógica.

En efecto, lo propio del prosdiorismo no tiene sentido alguno antes de funcionar como argumento. Solo lo adquiere por su entrada en la función. Toma el sentido de verdadero o de falso. Me parece que esto

sirve para hacernos palpar el hiato que hay entre el significante y su denotación, ya que el sentido, si está en algún lado, está en la función, y la denotación no comienza más que a partir del momento en que el argumento llega a inscribirse allí.

Al mismo tiempo, se pone así en tela de juicio algo que es diferente, a saber, el uso de la letra E, también invertida, $\exists$, que quiere decir *existe*. Existe algo que puede servir en la función como argumento y tomar de él valor de verdad o no tomarlo. Querría hacer que sientan la diferencia que hay entre, por un lado, esta introducción del *existe* como problemática, a saber, poniendo en tela de juicio la función misma de la existencia, y, por otro lado, lo que implicaba el uso de las particulares en Aristóteles, a saber, que el uso del *algún* parecía acarrear consigo la existencia. Como se consideraba que el *todos* comprendía ese *algún*, el *todos* mismo tomaba el valor de lo que no es, a saber, el de una afirmación de existencia.

No hay estatus del *todos*, a saber, del universal, más que en el nivel de lo posible. En vista de la hora, solo podremos llegar a esto la próxima vez. Es posible decir entre otras cosas que *todos los humanos son mortales*. Pero muy lejos de zanjar la cuestión de la existencia del ser humano, es preciso ante todo, cosa curiosa, asegurar que él existe.

3

Quiero ahora indicarles la vía en la que ingresaremos la próxima vez.

El dominio de donde cada una de estas *x* toma valor no puede definirse más que a partir de la articulación de las cuatro conjunciones *argumento-función* bajo el signo de los cuantores. Es posible proponer la siguiente función de verdad, a saber, que todo hombre se define mediante la función fálica, siendo esta estrictamente lo que obtura la relación sexual.

El cuantor universal se definirá de otro modo cuando la letra A invertida esté provista, como lo hago, de la barra que la niega, $\overline{\forall}$. Propuse el rasgo esencial del *no-todo*, $\overline{\forall x}.\Phi x$, como aquello a partir de lo cual puede articularse un enunciado fundamental en cuanto a la posibilidad de denotación que toma una variable en función de argumento.

La mujer se sitúa a partir de que de *no todas* puede decirse con verdad que están en función de argumento dentro de lo que se enuncia de la

función fálica. ¿Qué es ese *no-todas*? Es lo que merece ser interrogado como estructura. En efecto, al contrario de la función de la particular negativa, a saber, que *algunas* de ellas no lo están, es imposible extraer del *no-todas* una afirmación semejante. Está reservado al *no-todas* indicar que en alguna parte la mujer tiene relación con la función fálica, y nada más.

¿Hace falta que les ponga los puntos sobre las íes? *Tótem y tabú* es lo que pudo hacerse para dar una idea de esta condición lógica que es la del abordaje indirecto que la mujer puede hacer del hombre. Por sí solo es ya extraordinario que el enunciado de este mito no parezca burlesco, a saber, la historia del hombre original que gozaría precisamente de lo que no existe, no meramente porque es claro que uno tiene sus límites, sino porque no hay *todo* de las mujeres.

Nada puede asimilar el *todos* a este *no-todas*. De allí parten los valores que hay que dar a mis otros símbolos. Entre lo que funda simbólicamente la función argumental de los términos *el hombre* y *la mujer*, queda el hiato de la indeterminación de su relación común con el goce. Ellos no se definen en relación con este a partir del mismo orden.

La denotación del hombre se vincula con el *todos* de la función fálica. Pero, a pesar de ese *todos*, existe –y aquí *existe* quiere decir *existe* exactamente, como en la solución de una ecuación matemática–, existe *al menos uno* para el cual la verdad de su denotación no se sostiene en la función fálica. Esa expresión del *al menos uno* desempeñará un gran papel en lo que hemos de decir a continuación. En el nivel del *al menos uno* es posible que sea subvertida, que ya no sea verdadera, la prevalencia de la función fálica.

Con haber dicho que el goce sexual es el pivote de todo goce, no he definido empero suficientemente lo tocante a la función fálica. Admitamos provisoriamente que sea lo mismo.

En el nivel del *al menos uno* del Padre, se introduce ese *al menos uno* que quiere decir que el asunto puede andar sin. Como el mito lo demuestra –y está hecho únicamente a este fin–, ello quiere decir que el goce sexual será posible, pero que será limitado. Esto supone para cada hombre, en su relación con la mujer, algún dominio, por lo menos, de ese goce. La mujer necesita al menos eso, que la castración sea posible. Tal es su abordaje del hombre. De lo tocante a hacer que dicha castración pase al acto, ella se encarga.

No querría dejarlos antes de haber articulado qué ocurre con el cuarto término. Deberé volver a él, ya que hoy nos hemos retrasado un poco.

Pensaba cubrir –como cada vez, por otra parte– un campo mucho más vasto, pero como ustedes son pacientes, retornarán la próxima vez.

El *existe*, dijimos, es problemático. Esto nos dará ocasión para interrogar este año lo tocante a la existencia. Después de todo, ¿qué es lo que existe? ¿Acaso alguna vez nos hemos dado cuenta siquiera de que –al margen de lo frágil, lo fútil, lo inesencial que constituye el *existe*– el *no existe* significa algo? ¿Qué quiere decir afirmar que *no existe x* tal que pueda satisfacer la función Φx provista de la barra que la instituye como no siendo verdadera? O sea, $\overline{\exists x}.\overline{\Phi x}$.

Eso es precisamente lo que puse en tela de juicio hace un momento. Si *no todas las mujeres* tienen trato con la función fálica, ¿implica esto que las haya que tienen trato con la castración? Pues bien, ese es muy precisamente el punto por donde el hombre tiene acceso a la mujer.

Lo digo para todos los analistas, para quienes deambulan, dan vueltas enredados en las relaciones edípicas del lado del padre. Cuando no salen de allí, de lo que ocurre del lado del padre, eso tiene una causa muy precisa, y es que el sujeto debería admitir que la esencia de la mujer no es la castración.

Para decirlo todo, a partir de lo real, a saber, dejando de lado una nadita insignificante –no lo digo al azar–, ellas no son castrables. Ya que el falo, del cual subrayo que aún no dije qué es, pues bien, ellas no lo tienen. Una vez que a partir de lo imposible como causa la mujer no está ligada esencialmente a la castración, el acceso a la mujer es posible en su indeterminación.

¿Acaso esto no les sugiere –lo siembro para que pueda tener aquí su resonancia la próxima vez– que lo que está arriba y a la izquierda, $\exists x.\overline{\Phi x}$,[2] el *al menos uno* en cuestión, resulta de una necesidad, y que por eso es un asunto de discurso? Solo hay necesidad dicha, y esta necesidad es lo que hace posible la existencia del hombre como valor sexual. Lo posible, contrariamente a lo que propone Aristóteles, es lo contrario de lo necesario. El resorte de lo posible está en la oposición entre $\exists x$ y $\forall x$.

El *no existe*, les dije, se afirma por un decir, por un decir del hombre, por el decir de lo imposible, o sea que la mujer toma de lo real su relación con la castración. Y esto es lo que nos da el sentido del $\overline{\forall x}$, es

2. Las erratas de la edición francesa fueron corregidas con el consentimiento de Jacques-Alain Miller. [N. del T.]

decir del *no-todas*. El *no-todas* quiere decir, como ocurría recién en la columna de la izquierda, lo *no imposible*. No es imposible que la mujer conozca la función fálica.

El *no imposible*, ¿qué es? Tiene un nombre que nos sugiere la tétrada aristotélica, pero dispuesta de otro modo. Así como a lo necesario se oponía lo posible, a lo imposible se opone lo contingente. Lo tocante al valor sexual *mujer* se articula en la medida en que contingentemente la mujer se presenta como argumento de la función fálica.

Son las dos y dieciséis, no abundaré más por hoy. El corte se efectúa en un punto para nada deseable.

Pienso que hice avanzar la introducción del funcionamiento de esos términos lo bastante como para hacer que sientan que el uso de la lógica no carece de relación con el contenido del inconsciente. No basta que Freud haya dicho que el inconsciente no conocía la contradicción para que este no sea tierra prometida a la conquista de la lógica. ¿Acaso hemos llegado a este siglo sin saber que una lógica puede perfectamente prescindir del principio de contradicción?

En cuanto a decir que, en todo lo que escribió Freud sobre el inconsciente, la lógica no existe, que el inconsciente no es explorable siguiendo las vías de una lógica, haría falta no haber leído nunca el uso que él dio a tal o cual término; por ejemplo, *yo la amo*, *yo no lo amo*, todos los modos que hay de negar *yo lo amo* siguiendo vías gramaticales.

12 DE ENERO DE 1972

IV

DE LA NECESIDAD A LA INEXISTENCIA

El síntoma, entre verdad y goce
El goce fálico
El surgimiento del número 1
Leibniz, Frege, Pascal
Los dos Unos

El arte de producir una necesidad de discurso

$\exists x.\overline{\Phi x}$	$\forall x.\Phi x$	la significación del falo
$\overline{\exists x}.\overline{\Phi x}$	$\overline{\forall x}.\Phi x$	*die Bedeutung des Phallus*

Genitivo objetivo: un deseo → de niño
Genitivo subjetivo: un deseo ← de niño

La ley del talión

0	1	0	0	0	0	0	0	0
	0	1	1	1	1	1	1	1
		0	1	2	3	4	5	6
			0	1	3	6	10	15
				0	1	4	10	20
					0	1	5	15
						0	1	6
							0	1

Escrito en el pizarrón

El arte de producir una necesidad de discurso: tal es la fórmula que la vez pasada deslicé, más que proponerla, acerca de qué es la lógica.

Los dejé en el tole tole en el que todos se levantaban, para hacerles observar que no bastaba que Freud hubiera señalado como carácter del inconsciente que este desestima el principio de contradicción para que la lógica no tenga nada que hacer en su elucidación, como se lo imaginan algunos psicoanalistas. Si hay discurso que merezca abrocharse a la nueva institución analítica, es más que probable que, como para todo otro discurso, su lógica deba despejarse.

Un discurso es aquello cuyo sentido permanece velado. A decir verdad, lo que lo constituye está hecho de la ausencia de sentido. No hay discurso que no deba recibir su sentido de otro. Pero cuando se trata de la aparición de una nueva estructura de discurso tal como el discurso analítico, según lo definí para ustedes el año pasado, él no adquiere sentido solo por recibirlo de otro discurso, sino de un conjunto de discursos. En efecto, en la medida en que representa el último deslizamiento de la significancia sobre una estructura tetrádica, un *cuadrípodo*, como lo denominé en un texto publicado, algo original se produce a partir de ese círculo que se cierra.

1

El arte de producir –dije– una necesidad de discurso es otra cosa que esa necesidad misma.

La necesidad lógica –piénsenlo, no podría haber otra– es el fruto de esa producción. La necesidad, *Anankê*, solo comienza con el ser hablante, y todo lo que pareció producirse desde allí es asimismo siempre el hecho de un discurso. Precisamente esto es lo que está en juego en la tragedia, en la medida en que ella se concretiza como el fruto de una necesidad que no deja de ser lógica. Esto es evidente, pues en ella solo se trata de seres hablantes.

Nada de lo que es estrictamente *Anankê* parece manifestarse en otra parte que en el ser hablante. También por eso Descartes sólo consideraba a los animales como autómatas. En esto se trata seguramente de una ilusión, ilusión cuya incidencia mostraremos de pasada, a propósito de lo que intentaré despejar de ese arte de producir una necesidad de discurso.

Producir, en el doble sentido. Primeramente, demostrar lo que estaba allí antes. No es nada seguro, por ejemplo, que lo previo de la existencia animal no contenga el esbozo de la necesidad que está en juego. Pero, a falta de demostración, lo que hay que producir debe en efecto considerarse como previamente inexistente.

Otro sentido de *producir*: aquel que toda una investigación surgida de la elaboración de un discurso ya constituido, llamado discurso del amo, propuso bajo la expresión *realizar por medio de un trabajo*. Por cuanto yo mismo soy el lógico en cuestión, producto del surgimiento de ese nuevo discurso, la producción en el sentido de demostración puede ser anunciada aquí ante ustedes.

Lo que debe suponerse que ya estuvo allí por la necesidad de la demostración, como producto de la suposición de la necesidad de siempre, también testimonia la no menor necesidad del trabajo para actualizarlo. Pero en ese momento de surgimiento, esa necesidad da al mismo tiempo la prueba de que solo puede ser supuesta de entrada a título de lo inexistente.

¿Qué es entonces la necesidad? No, no hay que decir este *entonces*, que lleva en sí demasiado ser, sino directamente *¿qué es?* Directamente es la necesidad tal que, por el hecho mismo de producirla, solo pueda, antes de ser producida, suponerse inexistente, lo que quiere decir planteada como tal en el discurso.

Hay respuesta a esta pregunta como a todas, por la razón de que no se la plantea, como toda pregunta, más que al tener ya la respuesta. Ustedes la tienen entonces, aunque no la sepan. A esta pregunta, *¿qué es la necesidad?*, ustedes responden ya cuando hacen lógicamente su bricolaje de todos los días, ese bricolaje que hacen algunos de los aquí presentes, por estar conmigo en análisis. Hay algunos, no todos por supuesto, que vienen a confiárseme, sin por otra parte tener, antes de dar cierto paso, la impresión de que al venir a verme suponen que yo mismo soy ese bricolaje. Al hacer ese bricolaje, entonces, todos, incluso quienes no me lo confían, responden ya la pregunta. ¿Cómo? Simplemente al repetir ese bricolaje de manera incesante. Esto es lo que en cierto nivel se denomina síntoma, y en otro, automatismo –término poco apropiado, pero que la historia puede explicar.

En la medida en que el inconsciente existe, ustedes realizan en cada instante la demostración en que se funda la inexistencia como previa a lo necesario. La inexistencia es lo que está en el principio del síntoma. La inexistencia es su consistencia misma, la de dicho síntoma, desde que el término, por haber surgido con Marx, tomó su valor. Lo que está en el principio del síntoma es la inexistencia de la verdad que él supo-

ne, por más que marque el lugar de esta. El síntoma se relaciona con la verdad que ya no tiene curso. Por este motivo cabe decir que, como quienquiera que subsista en la era moderna, ninguno de ustedes es ajeno a ese modo de respuesta.

En el segundo caso, la inexistencia del goce es lo que el automatismo denominado de repetición saca a la luz por la insistencia de ese pataleo en la puerta que se designa como salida hacia la existencia. Sin embargo, más allá no los espera en absoluto lo que denominamos una existencia, sino el goce en la medida en que opera como necesidad de discurso, y ven que él no opera más que como inexistencia.

Les recuerdo estos ritornelos, estas cantinelas, con el designio de tranquilizarlos, de darles la impresión de que aquí no haré otra cosa que aportar *speeches* en nombre de que eventualmente habría cierta sustancia –el goce, la verdad– que sería preconizada en Freud. Eso no quita que, si ustedes se atienen a ello, no puedan referirse al hueso de la estructura.

¿Cuál es la necesidad, dije, que se instaura por una suposición de inexistencia? En esta pregunta, lo que cuenta no es lo inexistente, sino justamente la suposición de inexistencia, la cual no es más que consecuencia de la producción de la necesidad.

La inexistencia solo plantea interrogantes por tener ya, sin duda, respuesta doble, del goce y de la verdad, pero ella *inexiste* ya. No es ni por el goce ni por la verdad como la inexistencia adquiere su estatuto, como puede ella inexistir, es decir, llegar al símbolo que la designa como inexistencia, no en el sentido de no tener existencia, sino en el de no ser existencia más que del símbolo que la hace inexistente, el cual existe. Este es, como ustedes saben, un número, generalmente designado por cero. Eso muestra bien que la inexistencia no es lo que podría creerse, la nada, ya que de esta ¿qué podría surgir?

Ahora bien, creencias, creencias en sí, no hay mil. *Dios hizo el mundo de la nada*, no es sorprendente que esto sea un dogma. Es la creencia en sí misma, es el rechazo de la lógica que se expresa en la fórmula –uno de mis alumnos un día la encontró solo, se lo agradezco– *Seguramente no, pero pese a todo*. Esto en modo alguno puede bastarnos.

La inexistencia no es la nada. Es, como acabo de decirles, un número que forma parte de la serie de los números enteros. No hay teoría de los números enteros si ustedes no dan cuenta de lo que ocurre con el cero. Eso es lo que se percibió, en un esfuerzo que no por azar es con-

temporáneo –un poco anterior– de la investigación de Freud. Es la vía que inauguró un tal Frege, nacido ocho años antes que Freud y muerto unos catorce años antes, al interrogar lógicamente lo que ocurre con el estatuto del número.

Esto está ampliamente delineado en nuestra interrogación de lo que ocurre con la necesidad lógica del discurso del análisis. Es lo que yo señalaba que corría el riesgo de escapárseles en la referencia al uso funcional de la inexistencia, que recién ilustraba a título de aplicación. La inexistencia no se produce más que en el *après coup*, del cual surge de entrada la necesidad, esto es, por un discurso en el que esta se manifiesta antes de que el lógico mismo, les dije, advenga como consecuencia segunda, es decir, al mismo tiempo que la propia inexistencia. Su fin es el de reducirse donde ella se manifiesta antes que él –lo repito, demostrándola esta vez al mismo tiempo que la enuncio.

Esta necesidad es la repetición misma, en sí misma, por sí misma, para sí misma, es decir, aquello por lo cual la vida misma demuestra no ser más que necesidad de discurso, ya que no encuentra para resistir a la muerte –es decir, al goce que le toca en suerte– nada que no sea un truco, a saber, el recurso a eso mismo que produce una opaca programación. Esta es algo muy distinto, lo subrayé, de la potencia de la vida, el amor, u otras pamplinas. Es una programación radical, que solo comienza a disipar un poco sus tinieblas para nosotros gracias a lo que hacen los biólogos en el nivel de la bacteria, y cuya consecuencia es precisamente la reproducción de la vida.

Lo que hace el discurso –al demostrar ese nivel en el que nada de una necesidad lógica se manifiesta excepto en la repetición– parece aquí reunir como un semblante lo que se efectúa en el nivel de un mensaje que de ningún modo es fácil de reducir a lo que bajo ese término conocemos, y que es del orden de lo que se sitúa en el nivel de una combinatoria sucinta cuyas modulaciones son las que pasan del ácido desoxirribonucleico a lo que de este se transmitirá al nivel de las proteínas, con la buena voluntad de algunos intermediarios calificados en especial como enzimáticos o como catalizadores.

Que esté allí lo que nos permita referir qué ocurre con la repetición, solo puede hacerse al elaborar precisamente lo que ocurre con la ficción mediante la cual algo nos parece de repente trasmitirse desde el fondo mismo de lo que un día hizo al ser vivo capaz de hablar.

Entre todos los vivientes hay uno, en efecto, que no escapa a un goce particularmente insensato, y al que yo llamaría local, en el sentido

de accidental. Esa es la forma orgánica que tomó para él el goce sexual, con la consecuencia de que él colorea de goce todas sus necesidades elementales, que en los otros seres vivos no son más que obturaciones respecto del goce. Es muy claro que el animal embucha regularmente por no conocer el goce del hambre. El que habla –y este es el descubrimiento de Freud– colorea entonces así todas sus necesidades, es decir, aquello mediante lo cual se defiende contra la muerte.

No hay que creer empero que el goce sexual sea la vida. Como les dije recién, es una producción local, accidental, orgánica, y muy exactamente centrada en lo que ocurre con el órgano masculino, algo que es particularmente grotesco. La detumescencia en el varón engendró ese llamamiento de tipo especial que es el lenguaje articulado, gracias al cual se introduce en sus dimensiones la necesidad de hablar. De allí surge la necesidad lógica como gramática del discurso.

Vean si es poca cosa. Fue necesario, para notarlo, nada menos que el surgimiento del discurso analítico.

Tuve el cuidado de incluir en alguna parte de mis *Escritos* la enunciación que había realizado en 1958, hace muchísimo tiempo, bajo el título "La significación del falo". Escribí debajo *Die Bedeutung des Phallus*. No por el gusto de hacerles creer que sé alemán, aun cuando fuera en alemán –ya que eso era en Múnich– como creí tener que articular aquello cuyo texto retraducido entregué allí. Me había parecido oportuno introducir bajo el término *Bedeutung* lo que, en vista del grado de cultura al que en esa época habíamos llegado, yo no podía traducir decentemente al francés más que por *significación.*

De *Die Bedeutung des Phallus*, los alemanes mismos, dado que eran analistas –tomo distancia de ellos mediante una notita al comienzo del texto–, no cazaron ni jota. Salíamos de la guerra, y no puede decirse que el análisis hubiera hecho entretanto muchos progresos. Como lo subrayo al final de esa nota, todo eso les pareció, en sentido estricto, inaudito. Es por otra parte curioso que las cosas hayan cambiado hasta tal punto que lo que hoy cuento puede ya haberse convertido para algunos de ustedes, a justo título, en moneda corriente.

Die Bedeutung, sin embargo, se refería al uso que Frege hace de esta palabra para oponerla al término *Sinn*, que corresponde muy exactamente a lo que creí deber recordarles en el nivel de mi enunciado de hoy, a saber, el sentido, el sentido de una proposición. Podría expresarse de otro modo –y no es incompatible– lo que ocurre con la necesidad que conduce a este arte de producirla como necesidad de discurso. Podría

expresárselo diciendo: ¿qué hace falta para que una palabra denote algo? El sentido que Frege da a *Bedeutung* –presten atención, comienzan los pequeños cambios– es el de denotación.

Si aceptan abrir ese libro de Frege que se llama *Fundamentos de la aritmética* –está traducido, lo que lo torna enteramente accesible para ustedes, al alcance de su mano, por cierta Claude Imbert, quien en otra época, si mal no recuerdo, frecuentó mi seminario–, les quedará claro que, para que con seguridad haya denotación, no está mal dirigirse ante todo, tímidamente, al campo de la aritmética, tal como está definido por los números enteros.

Un tal Kronecker no pudo evitar –tan grande es la necesidad de creencia– decir que quien había creado los números enteros era Dios. En virtud de lo cual, agrega, el hombre debe hacer todo el resto, y, como era un matemático, el resto era para él todo lo tocante al resto de los números.

Nada de esto es seguro. Un esfuerzo lógico puede al menos intentar dar cuenta de los números enteros, y por eso les traigo al campo de su consideración el trabajo de Frege.

2

No obstante, querría detenerme un instante, aunque solo fuese para incitarlos a releerla, sobre esta enunciación que efectué desde el ángulo de *la significación del falo*, de la que verán que en el punto en que me encuentro –este es un pequeño mérito del que me jacto– nada hay que corregirle, aun cuando en esa época nadie haya verdaderamente entendido nada de ello, pude constatarlo *in situ*.

¿Qué quiere decir *la significación del falo*? Siempre hay que preguntarse si un enlace tan determinativo es un genitivo objetivo o subjetivo, cuya diferencia ilustro mediante el cotejo entre dos sentidos opuestos, aquí señalado en el pizarrón por medio de dos flechitas. *Un deseo de niño*, genitivo objetivo, es un niño al que se desea. *Un deseo de niño*, genitivo subjetivo, es un niño que desea.

Pueden entrenarse, siempre es muy útil. *La ley del talión*, que escribo debajo sin agregarle comentarios, puede tener dos sentidos: o bien instauro como ley esa ley que es el talión, o bien es lo que el talión articula como ley, es decir, *ojo por ojo, diente por diente*. No es lo mismo. Querría hacerles notar que la significación del falo –lo que desarrollaré

tendrá por fin hacer que lo descubran–, en el sentido que acabo de precisar del término *sentido* (es decir, la flechita), es neutra. Lo ingenioso de la significación del falo es que el falo denota el poder de significación.

Esa Φx no es entonces una función del tipo ordinario. A condición de servirse, para articularla, de un prosdiorismo, o sea de algo que no necesita tener de entrada sentido alguno y que es a su vez producto de la búsqueda de la necesidad lógica y nada más, el argumento de la función así señalada adquirirá significación de hombre o de mujer según el prosdiorismo elegido, es decir, ya sea el *existe* o el *no existe*, ya sea el *todo* o el *no-todo*.

No obstante, es claro que no podemos dejar de tener en cuenta una necesidad lógica que se produjo al confrontarla con los números enteros, por la razón de la que partí: esta necesidad *après coup* implica la suposición de lo que inexiste como tal. Ahora bien, es notable que al interrogar el número entero, al haber intentado su génesis lógica, Frege haya sido llevado ni más ni menos que a fundar el número 1 en el concepto de inexistencia.

Para que haya sido llevado a ello, debemos creer que lo que hasta entonces circulaba sobre lo que funda el 1 no le daba satisfacción, satisfacción de lógico. Durante largo tiempo se contentaron con poco. Se creía que no era difícil: hay varios, hay muchos, pues bien, los contamos. Esto plantea insolubles problemas para el advenimiento del número entero, ya que lo que está en juego no es un signo que se convino hacer para contarlos.

Esos signos existen. Acaban de traerme un librito en el que hay un poema árabe al respecto, que indica en verso lo que hay que hacer con el meñique, luego con el índice, y con el anular y algunos otros, para transmitir el signo del número. Pero justamente, ya que hay que dar signos, el número debe tener otra especie de existencia que la de meramente designar, aunque solo fuese cada vez con un ladrido, a cada una de las personas aquí presentes. Para que estas tengan valor de 1, es preciso, como se lo ha señalado desde siempre, que se las despoje de todas sus cualidades sin excepción. ¿Qué queda pues? Por supuesto, hubo algunos filósofos llamados empiristas que articularon esto valiéndose de pequeños objetos como bolitas; un rosario por supuesto, es lo mejor que hay. Pero eso no resuelve en absoluto la cuestión del surgimiento como tal del 1.

Es lo que bien notó un tal Leibniz, que creyó deber partir, según él se imponía, de la identidad, a saber, de plantear de entrada:

$$2 = 1 + 1$$
$$3 = 2 + 1$$
$$4 = 3 + 1$$

Creyó haber resuelto el problema mostrando que al reducir cada una de estas definiciones a la precedente, podía demostrarse que 2 y 2 son 4.

Hay por desgracia un pequeño obstáculo que los lógicos del siglo XIX rápidamente percibieron, y es que su demostración no es válida más que a condición de no tomar en consideración el paréntesis absolutamente necesario que hay que poner en $2 = 1 + 1$, a saber, el paréntesis que encierra el $1 + 1$. Es necesario plantear el axioma, que él no toma en consideración,

$$(a + b) + c = a + (b + c)$$

Esta desconsideración por parte de un lógico tan verdaderamente lógico como era Leibniz merece seguramente ser explicada, y, en cierto modo, algo la justifica. Sea como fuere, desde el punto de vista del lógico basta con que esta condición sea omitida para rechazar la génesis leibniziana, aparte de que esta descuida todo fundamento de lo tocante al 0.

No hago aquí más que indicarles de qué noción del concepto –que se supone que denota algo– debemos elegir partir para que la cosa ande. Pero a fin de cuentas no puede decirse que los conceptos que ellos eligen –satélites de Marte, incluso de Júpiter– no tengan un alcance de denotación suficiente como para que no quepa decir que un número esté asociado a cada uno de ellos. Sin embargo, la subsistencia del número no puede asegurarse más que a partir de la equinumerosidad de los objetos que subsume un concepto.

El orden de los números solo puede pues constituirse por medio de la astucia que consiste en proceder exactamente en el sentido contrario de lo que hizo Leibniz, y en quitar 1 de cada número. El número predecesor es el concepto que, una vez dejado de lado tal objeto que servía de apoyo al concepto de cierto número, resulta idéntico a un número que está muy precisamente caracterizado por no ser idéntico al precedente, digamos, en apenas 1.

Así es como Frege regresa hasta la concepción del concepto vacío, que no entraña objeto alguno, y que es el concepto, no de la nada –ya que es concepto–, sino de lo inexistente. Considera lo que él cree que es

la nada, a saber, el concepto cuyo número sería igual a 0, y cree poder definirlo a partir de la formulación del argumento *x diferente de x*, $x \neq x$, es decir, x diferente de sí mismo.

Esta es una denotación extremadamente problemática. En efecto, si es verdad que lo simbólico es lo que digo de él, a saber, que está íntegramente en la palabra, que no hay metalenguaje, ¿desde dónde cabe designar en el lenguaje un objeto del que se asegure que no es diferente de sí mismo? Sin embargo, sobre esta hipótesis Frege constituye la noción de que el concepto = *0* da –según la fórmula que él produjo de entrada para la noción del número predecesor– un número diferente del que corresponde al 0, al que considera, y con seguridad, la nada, es decir, diferente de aquel al que conviene no la igualdad a 0, sino el número 0.

A partir de allí, en referencia a que el concepto al que conviene el número 0 es igual a 0 pero no idéntico a 0, el meramente idéntico a 0 es considerado su sucesor y, como tal, igualado a 1. La cosa se basa en el punto de partida llamado de la equinumerosidad. La equinumerosidad del concepto bajo el cual no cae ningún objeto con motivo de la inexistencia es siempre *igual a sí mismo*. Entre 0 y 0 no hay diferencia. Ese *no hay diferencia* es el sesgo por el cual Frege pretende fundar el 1.

De todos modos, esta conquista sigue siéndonos preciosa, en la medida en que nos da el 1 como lo que esencialmente es –escuchen bien lo que digo– el significante de la inexistencia.

No obstante, ¿es seguro que el 1 pueda fundarse en ella?

3

La discusión podría con seguridad proseguir por los caminos puramente fregeanos. Sin embargo, creí deber reproducir para esclarecerlos algo que no puede considerarse carente de relación con el número entero, a saber, el triángulo aritmético.

El triángulo aritmético se organiza de la siguiente manera. Parte, como dato, de la serie de los números enteros. Se trata de lo que está por debajo de la barra. Cada término, al inscribirse, está constituido sin más comentario por la adición –notarán que aún no hablé de adición, como tampoco Frege– de dos números, el que está inmediatamente a su izquierda y el que está arriba a su izquierda.

0	1	0	0	0	0	0	0	0
	0	1	1	1	1	1	1	1
		0	1	2	3	4	5	6

Cuando tenemos un número entero de puntos a los que denominaremos mónadas, verificarán fácilmente que esto, por ejemplo, nos da automáticamente el número de subconjuntos que pueden, en el conjunto que contiene todos esos puntos, formarse a partir de un número cualquiera, elegido como aquel que está por debajo del número entero en cuestión.

Así, por ejemplo, si toman la línea que corresponde a la díada:

0 1 3 6 10 15

obtienen inmediatamente que habrá en la díada dos mónadas. Una díada no es difícil de imaginar, es una línea con dos extremos, un comienzo y un fin.

Tomemos algo más que divertido. Si ustedes interrogan lo que ocurre con la tétrada, obtienen una tétrada:

0 1 5 15

que es cuatro posibilidades de tríadas; dicho de otro modo, para ilustrárselo, cuatro caras del tetraedro:

0 1 4 10 20

A continuación ustedes obtienen seis díadas, es decir los seis cantos del tetraedro,

0 1 3 6 10 15

y obtienen los cuatro vértices correspondientes a la mónada:

0 1 2 3 4 5 6

En resumen:

0	1	2	3	4			
	0	1	3	6			
		0	1	4			
			0	1	5	15	tétrada

Δ
columna

Esto para dar soporte a lo que no ha de expresarse más que en términos de subconjuntos. Evidentemente ustedes ven que a medida que el número entero aumenta, el número de subconjuntos que pueden producirse en su seno supera con creces y muy rápido el número entero mismo:

0 1 4 10 20

Esto no es lo que nos interesa, sino meramente que, para poder explicar el mismo procedimiento, yo haya debido partir de la serie de los números enteros, o sea, de lo que está en el origen de lo que hizo Frege.

Frege termina por designar que el número de los objetos que convienen a un concepto en calidad de concepto del número, del número N en especial, será por sí mismo lo que constituye el número sucesor. Dicho de otro modo, si ustedes cuentan a partir de 0: 0 1 2 3 4 5 6, eso siempre dará lo que está aquí, a saber, 7. ¿7 qué? 7 de eso que denominé inexistente, por ser el fundamento de la repetición.

Aún hace falta, para que se cumplan las reglas de este triángulo, que ese 1 que aquí se repite surja de alguna parte. Y ya que por todos lados hemos enmarcado de 0 este triángulo,

0 1 1 1 1 1 1 1

hay entonces aquí un punto, un punto que debe situarse en el nivel de la línea de los 0, un punto que es 1, y que articula –¿qué?– lo que importa distinguir en la génesis del 1, a saber, precisamente la distinción del *no*

hay diferencia entre todos esos 0, a partir de la génesis de lo que se repite, pero se repite como inexistente.

Frege no explica entonces la serie de los números enteros, sino la posibilidad de la repetición. La repetición se plantea ante todo como repetición del 1, en calidad de 1 de la inexistencia.

En el hecho de que no haya un solo 1, sino el 1 que se repite y el 1 que se sitúa en la serie de los números enteros, ¿no hay acaso –no puedo aquí más que plantear la pregunta– algo que sugiere que hemos de encontrar en esta abertura algo que es del orden de lo que hemos interrogado al plantear como correlato necesario de la cuestión de la necesidad lógica el fundamento de la inexistencia?

19 DE ENERO DE 1972

EL OTRO:
DE LA PALABRA A LA SEXUALIDAD

V

TOPOLOGÍA DE LA PALABRA
charla

¿De dónde viene el sentido?
La palabra entre semblante y goce
El análisis partió de la norma
La ciencia detrás del muro...
y los discursos delante

El mismo año en que daba su seminario en la Facultad de Derecho de la plaza del Panteón, Lacan también daba, en la capilla del hospital Sainte-Anne, "charlas" que, a partir de la cuarta, se consagraron a esclarecer y proseguir sus elaboraciones del seminario. Se hallarán aquí, en su ubicación cronológica, las charlas que se inscriben en la línea de ...o peor.– *JAM.*

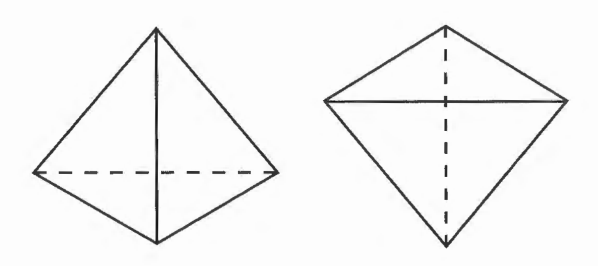
Expliqué, hace dos años, algo que, una vez que pasó por la buena senda, la senda *poubellique*,[1] adquirió el nombre de *cuadrípodo*. Yo era quien había elegido ese nombre, y se preguntarán por qué le di un nombre tan extraño. ¿Por qué no *cuadrípedo* o *tetrápodo*? Estos habrían tenido la ventaja de no ser bastardos. En verdad, yo mismo me lo pregunté al escribirlo. No sé por qué lo mantuve. Enseguida me pregunté cómo denominábamos en mi infancia a esos términos bastardos, mitad latinos y mitad griegos. Estoy seguro de haber sabido cómo los denominaban los puristas, y luego lo olvidé. ¿Hay alguien aquí que sepa cómo se designan los términos formados por un elemento latino y por un elemento griego, como la palabra *sociología*, por ejemplo, o *cuadrípodo*? Suplico a quien lo sepa que lo profiera.

1. Neologismo por condensación entre *publique* ("pública") y *poubelle* ("cubo de basura"). [N. del T.]

...Y bien, esto no es alentador. Anteayer comencé a buscarlo y, como no encontraba nada, a partir de ayer telefoneé a unas diez personas que me parecían las más propicias para darme esta respuesta. Bueno. En fin, mala suerte.

Denominé así a mis cuadrípodos en cuestión para darles la idea de que podemos sentarnos encima –cosa de tranquilizar un poco a la gente, ya que yo estaba en los *mass media*. Pero en realidad, una vez adentro explico que lo que aislé de los cuatro discursos resulta del surgimiento del último en llegar, el discurso del analista. Este aporta efectivamente, en cierto estado actual del pensamiento, un orden a partir del cual se esclarecen otros discursos que surgieron mucho antes. Los dispuse de acuerdo con lo que se llama una topología, que no por ser de las más simples deja de ser una topología, en el sentido de que es matematizable, y lo es del modo más rudimentario, ya que se basa en la agrupación de no más de cuatro puntos que denominaremos mónadas.

Eso no llama la atención. Sin embargo, está tan fuertemente inscripto en la estructura de nuestro mundo, que no hay otro fundamento del espacio en que vivimos. Observen bien esto: colocar cuatro puntos a igual distancia es lo máximo que ustedes pueden hacer en nuestro espacio. Jamás colocarán cinco puntos a igual distancia uno del otro.



Esta menuda forma está aquí para hacer sentir de qué se trata: si los cuadrípodos no son tetraedros sino tétradas, el hecho de que el número de vértices sea igual al de las caras está ligado a ese mismo triángulo aritmético que tracé en mi último seminario.

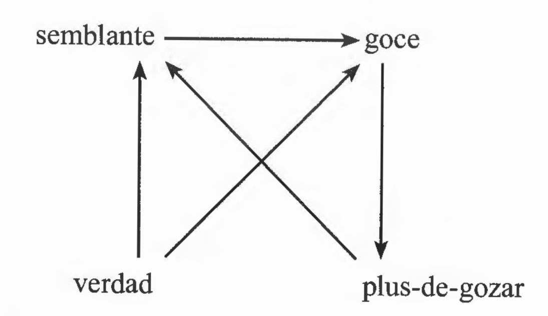
Para sentarse, como ven, ni uno ni otro resultan muy seguros. A la posición situada a la izquierda en el pizarrón, ustedes están acostumbrados, de modo que ya ni siquiera la sienten, pero la situada a la derecha no es más cómoda. Imagínense sentados sobre un tetraedro apoyado en la punta. Sin embargo, de esto hay que partir para todo lo tocante a lo

que constituye ese tipo de posición social que reposa en un discurso. Y esto es lo que propuse estrictamente en mi antepenúltimo seminario.

El tetraedro, para denominarlo en función de su presente aspecto, tiene curiosas propiedades. Si no es regular como este –la igual distancia solo está aquí para recordarles las propiedades del número cuatro, habida cuenta del espacio–, si es cualquiera, les es estrictamente imposible definir en él una simetría. No obstante, tiene esta particularidad. Si ustedes vectorizan sus aristas –esas rayitas que unen lo que en geometría se denomina vértices–, es decir, si les señalan un sentido, basta con que planteen como principio que ninguno de los vértices sea privilegiado, que en ninguno de ellos haya convergencia de tres vectores, ni divergencia de tres vectores desde el mismo vértice –si no, habría al menos dos vértices que no recibirían vectores, y los otros resultarían privilegiados–, si plantean entonces este principio, obtendrán pues necesariamente la siguiente repartición:

2 entrantes → 1 saliente
2 entrantes → 1 saliente
1 entrante → 2 salientes
1 entrante → 2 salientes

Es decir que dichos tetraedros serán, todos, estrictamente equivalentes. En todos los casos ustedes podrán obtener, por supresión de una de las aristas, la fórmula mediante la cual esquematicé mis cuatro discursos.



Observan que uno de los vértices tiene justamente la propiedad de la divergencia, pero sin que ningún vector entre a alimentarlo. Del lado opuesto, ustedes tienen este trayecto triangular. El número y la orientación de los vectores bastan para distinguir mediante un carácter absolu-

tamente especial a cada uno de estos cuatro polos que enuncio con los términos verdad, semblante, goce y plus-de-gozar.

Esta es la topología fundamental de la cual resulta toda función de la palabra. ¿Cuál es la función de la palabra? El discurso del analista está hecho justamente para hacer surgir la pregunta. "Función y campo de la palabra y del lenguaje...": así introduje lo que debía llevarnos hasta este punto presente de la definición de un nuevo discurso. Por cierto, no es que ese discurso sea el mío, ya que en el momento en que les hablo ese discurso está perfectamente instalado desde hace casi tres cuartos de siglo.

Esta no es una razón, pues el analista es capaz, en ciertas zonas, de rehusar lo que digo de él: que no es soporte de ese discurso. Y ser soporte, en verdad, solo quiere decir, en este caso, ser supuesto. Pero que ese discurso pueda adquirir sentido por la voz misma de alguien que está –es mi caso– tan sujeto a él como cualquier otro, es justamente lo que merece que nos detengamos en ello, a fin de saber desde dónde se adquiere tal sentido.

Al escuchar lo que acabo de proponer, puede parecerles que la cuestión del sentido no plantea problema alguno. Según parece, el discurso del analista recurre a la interpretación lo suficiente como para que la pregunta no se plantee. Efectivamente, parece que en cierto garabato analítico pueden leerse –y no es sorprendente, verán por qué– todos los sentidos que queramos, hasta el más arcaico. Tendremos como eco la sempiterna repetición de lo que, desde el fondo de los tiempos, llegó a nosotros bajo el término *sentido*, bajo formas de las que hay que decir que solo su superposición tiene sentido.

En efecto, ¿a qué se debe que comprendamos lo que sea del simbolismo utilizado en la Escritura Sagrada, por ejemplo? Cotejarla con una mitología, cualquiera que sea, todos saben que es un deslizamiento de los más engañosos, y desde hace un tiempo nadie se detiene en ello. Cuando estudiamos de manera seria lo tocante a las mitologías, no nos referimos a su sentido, sino a la combinatoria de los mitemas. Véanse al respecto trabajos cuyo autor creo que no necesito recordarles una vez más.

La cuestión es entonces justamente saber de dónde viene el sentido.

Para introducir lo tocante al discurso analítico me serví sin escrúpulos, porque era muy necesario, del desbroce llamado lingüístico. Y para atemperar pasiones –que en torno a mí habrían podido encenderse demasiado pronto y hacer que ustedes se cubran del fango habitual– recordé que si algo digno del título *la lingüística como ciencia* se sostuvo, algo que parece tener por objeto la lengua, incluso la palabra, fue a condición de juramentarse entre ellos, entre lingüistas, nunca, nunca más –ya que no se había hecho otra cosa por siglos–, nunca más, ni de lejos, aludir al origen del lenguaje. Esa era una de las consignas que yo había dado a esa forma de introducción que se articula con mi fórmula *el inconsciente está estructurado como un lenguaje*.

Cuando digo que esto era para evitar a mi audiencia el retorno a cierto equívoco fangoso, no soy yo quien se sirve de este término, sino el propio Freud, y en especial a propósito de los arquetipos denominados junguianos. Esto no es por cierto para levantar ahora esta prohibición. De ningún modo es cuestión de especular acerca de algún origen del lenguaje. Dije que es cuestión de formular la función de la palabra.

La función de la palabra –hace mucho tiempo que propuse esto– consiste en ser la única forma de acción que se plantea como verdad. Preguntarse qué es la palabra sería una cuestión superflua. No solamente yo hablo, ustedes hablan, y hasta *eso habla*, como lo dije, eso funciona por sí solo, es un hecho, e incluso diría que es el origen de todos los hechos, ya que algo no adquiere el rango de hecho más que *cuando es dicho*.

Noten que no dije *cuando es hablado*: hay cierta diferencia entre hablar y decir. Una palabra que funda el hecho es un decir, pero la palabra funciona aun cuando no funde hecho alguno. Cuando da órdenes, cuando ruega, cuando injuria, cuando expresa un anhelo, no funda hecho alguno.

Podemos aquí permitirnos entretenimientos cómicos. No son cosas que yo iría a producir allá, en el otro sitio, en el seminario, donde afortunadamente digo cosas más serias, porque está implicado en esa seriedad el que haga desarrollos cada vez más de punta, permaneciendo siempre en dicha punta, como en mi último seminario. Ojalá se dé que en el próximo haya menos gente, porque no era divertido. Aquí uno puede divertirse.

En el orden del entretenimiento cómico, no por nada en las historietas les cifran la palabra en globos [*banderoles*]: la palabra es como eso que se para [*bande*] –o no.[2] No por nada esto instaura la dimensión de

2. Juego de palabras intraducible basado en *banderole* (globo de texto en las historietas), que incluye *bander* (expresión vulgar para "estar en estado de erección"). [N. del T.]

la verdad, ya que la verdad, la verdadera, la verdadera verdad, la verdad tal como resulta que empezó a entreverse únicamente con el discurso analítico, es lo que este discurso revela a cada quien que meramente se comprometa en él de un modo orientador, como analizante. Pues que se pare –discúlpenme por retomar este término, pero ya que empecé, no paro–, lo que allá, en la plaza del Panteón, llamo Φ de *x*, no tiene relación alguna con el sexo; en todo caso, no con el otro.

Que se pare –aquí estamos entre paredes–, que se pare por una mujer (de todos modos hay que llamarlo por su nombre), quiere decir darle a ella la función de *x*, quiere decir tomarla como falo.

El falo no es poca cosa. Ya les expliqué, allá donde la cosa es seria, que la significación del falo es el único caso de genitivo plenamente equilibrado. Esto quiere decir que el falo, como Jakobson les explicaba esta mañana –lo digo para quienes están mínimamente al tanto–, el falo es la significación, es aquello mediante lo cual el lenguaje significa. No hay más que una sola *Bedeutung*: el falo.

Partamos de esta hipótesis; nos explicará muy ampliamente el conjunto de la función de la palabra. La palabra, en efecto, no siempre se aplica a denotar hechos. Eso es todo lo que ella puede denotar: hechos. No denotamos cosas, denotamos hechos, pero de manera fortuita, de tanto en tanto. La mayor parte del tiempo ella sirve también para compensar el hecho de que la función fálica sea justamente lo que hace que no haya en el hombre más que las relaciones que ustedes ya saben –malas– entre los sexos, mientras que en cualquier otro lado parecen andar como sobre ruedas, al menos desde nuestro punto de vista.

Por esta razón ustedes ven dentro de mi pequeño cuadrípodo dos vectores que divergen en el nivel de la verdad.

El goce, que está en el extremo de la rama de la derecha, es un goce sin duda fálico, pero al que no podemos llamar goce sexual. A la izquierda, para que se sostenga quienquiera de esos extraños animales que son presa de la palabra, es preciso que exista el polo correlativo del polo del goce en calidad de obstáculo a la relación sexual, al que designo como semblante. Si nos atrevemos, como se hace todos los días, a señalar a nuestros partenaires por su sexo, es patente que tanto el hombre como la mujer aparentan [*font semblant*], cada uno en ese rol. Pero lo importante, al menos cuando está en juego la función de la palabra, es que estén definidos los polos, el del semblante y el del goce.

Si hubiera en el hombre lo que de manera puramente gratuita imaginamos que hay, a saber, un goce específico de la polaridad sexual,

se sabría. Quizá se lo supo, épocas enteras se jactaron de ello, y tenemos numerosos testimonios, por desgracia puramente esotéricos, de que hubo tiempos en que verdaderamente se sabía cómo sostenerlo. Hubo un tal Van Gulik, cuyo libro me pareció excelente. Como todo el mundo, él picotea por aquí y por allá lo que hay en la tradición escrita china sobre el tema del saber sexual, que no es muy amplio, les aseguro, ni tampoco muy brillante. Pero en fin, miren su libro si les divierte: *La vida sexual en la antigua China*. Los desafío a extraer de él algo que pueda servirles para lo que recién llamaba el estado actual del pensamiento.

El interés de lo que señalo no está en decir que las cosas desde siempre están en el mismo punto al que hemos llegado. Quizás hubo en algún lado, quizás hay incluso todavía lugares en los que se dé entre el hombre y la mujer esa conjunción armoniosa que los haga estar en el séptimo cielo. Pero de todos modos es muy curioso que siempre sean sitios en los que en verdad para entrar hay que tener la contraseña. Solo se escucha hablar de eso desde afuera.

Por el contrario, es muy claro que cada uno tiene relación más bien con Φ que con el otro, el partenaire. Eso se confirma plenamente con solo observar a los que denominamos, con un término que cae tan bien gracias a la ambigüedad del latín o del griego, *homos –ecce homo*, como digo. Es absolutamente cierto que a los homos se les para mucho más, y más seguido, y más firme. Es curioso, pero es un hecho que no plantea dudas a una persona que algo escuchó hablar al respecto desde hace un buen tiempo. Pero no se equivoquen, hay homos y homos. No hablo de André Gide. No hay que creer que él era un homo.

No perdamos el hilo; se trata del sentido. Es triste decirlo, pero para que algo tenga sentido en el estado actual del pensamiento, debe plantearse como normal. Justamente por eso André Gide quería que la homosexualidad fuese normal. Y, como quizá les hayan llegado ecos, hay una multitud que va en este sentido. En un santiamén eso caerá dentro de la campana de lo normal, a tal punto que tendremos nuevos clientes en psicoanálisis que vendrán a decirnos: *Vengo a verlo porque no mariconeo normalmente*. Habrá un embotellamiento.[3]

El análisis partió de esto. Si la noción de normal no hubiera adquirido tamaña extensión a raíz de los accidentes de la historia, el análi-

3. Chiste basado en el doble sentido de *pédale*: "maricón" y "pedaleo". [N. del T.]

sis nunca habría visto la luz. Pero al leer a Freud queda muy claro que al comienzo un requisito mínimo para entrar en análisis era poseer una sólida formación universitaria. Eso se verifica particularmente en todos los pacientes que Freud tomó. Debo subrayarlo porque el discurso universitario, del que hablé muy mal –y por las mejores razones–, es de todos modos el que alimenta al discurso analítico.

Ustedes comprenden, ya no pueden imaginarse –lo digo para hacer que se imaginen algo, si son capaces, ¿quién sabe?, movidos por mi voz...–, ni siquiera pueden imaginar lo que era esa zona del tiempo que, debido a eso, denominamos antigua, en la que existía la *dóxa*, ustedes saben, la célebre *dóxa* de la que se habla en el *Menón, pero no, pero no.*[4] Había *dóxa* que no era universitaria. Pero actualmente no hay una *dóxa* –por más fútil, manca, penosa e incluso tonta que sea– que no esté ubicada en algún rincón de una enseñanza universitaria. No hay ejemplo de una opinión, por estúpida que sea, que no se emplace, e incluso –en caso de que esté emplazada– que no se enseñe.

Esto falsea todo. Porque cuando Platón habla de *dóxa* como de algo con lo cual no sabe literalmente qué hacer, él, filósofo que intenta fundar una ciencia, se da cuenta de que encuentra *dóxa* en cada esquina. Además, las hay verdaderas. Naturalmente, no es capaz de decir por qué, no más que cualquier filósofo, pero nadie duda de que sean verdaderas, porque la verdad se impone. Que la *dóxa* careciera de norma definida proporcionaba un contexto completamente distinto a lo que se llama *filosofía*. No hay huella alguna del término *norma* en ningún lado del discurso antiguo. Nosotros lo inventamos, y para ello naturalmente fuimos a buscar un nombre griego rarísimo.

De todos modos, hay que partir de esto para ver que el discurso del análisis no apareció por casualidad. Había que estar en el último grado de extrema urgencia para que surgiera.

Todos mis discursos, los cuatro que nombré, tienen el sentido del genitivo objetivo. El discurso del amo es el discurso *sobre* el amo; se lo notó bien con el apogeo de la epopeya filosófica, en Hegel. El discurso del analista es lo mismo. Se habla del analista, él es el objeto *a*, como lo subrayé a menudo. Esto no le vuelve naturalmente fácil captar bien cuál es su posición. Pero por otro lado esta es totalmente segura, ya que es la del semblante.

4. Hay homofonía entre *Ménon* ("Menón") y *mais non* ("pero no", "claro que no"). [N. del T.]

Nuestro Gide, pues, para continuar la trenza –tomo al Gide, luego volveré a dejarlo, luego lo retomaremos juntos, y así sucesivamente–, nuestro Gide es sin duda ejemplar al respecto. No nos aleja de nuestro asuntillo; muy lejos de ello. Su asunto es ser deseado, como corrientemente lo encontramos en la exploración analítica. Hay personas a las que en su primera infancia les faltó ser deseadas. Eso las empuja a hacer cosas para que eso les suceda en la adultez. Es muy común.

Pero de todos modos hay que separar bien los planos. Esto no carece en absoluto de relación con el discurso. Esta no es una de esas palabras que surgen un poco por todas partes cuando estamos de carnaval. El discurso y el deseo tienen la más estrecha relación. A eso se debe incluso que yo haya logrado aislar –lo creo, al menos– la función del objeto *a*. Este es un punto clave del que todavía no se sacó mucho provecho, debo decir; llegará muy lentamente.

El objeto *a* es aquello mediante lo cual el ser hablante, cuando es captado en discursos, se determina. Él no sabe en absoluto qué lo determina. Por el objeto *a* está determinado como sujeto, es decir, dividido como sujeto; dicho de otro modo, es presa del deseo. Esto parece transcurrir en el mismo lugar que las palabras que subvierten, pero de ningún modo es lo mismo. Es totalmente regular, es una producción, produce matemáticamente –es la ocasión de decirlo– este objeto *a* en calidad de causa del susodicho deseo.

El objeto *a* sigue siendo aquel al que denominé, como ustedes saben, objeto metonímico, ese que corre a lo largo de lo que se despliega como discurso, discurso más o menos coherente, hasta que tropieza y todo el asunto se va al carajo. Eso no impide que de allí tomemos la idea de la causa. Creemos que en la naturaleza todo debe tener una causa, so pretexto de que nosotros somos causados por nuestro propio blablablá.

Hay en André Gide todas las indicaciones de que las cosas son así como les dije. Ante todo está su relación con el Otro supremo. De ningún modo hay que creer, a pesar de todo lo que él pudo decir, que el gran Otro no tuviera incidencia para él. Allí donde el A toma forma, él tenía una noción absolutamente específica del mismo, a saber, que el placer de ese gran Otro consistía en perturbar el de todos los pequeños. A cambio de eso, pescaba muy bien que había allí una inquietud que lo salvaba evidentemente del abandono de su infancia. Todas sus provocaciones a Dios eran algo eficazmente compensatorio para alguien que había comenzado tan mal. No es privilegio suyo.

Antaño yo había empezado –no le dediqué más que una clase en mis seminarios– algo sobre el Nombre-del-Padre. Naturalmente, comencé por el Padre mismo. En fin, hablé durante una hora, una hora y media, acerca del goce de Dios. Si dije que era un divertimento místico, lo hice para nunca volver a hablar de eso. Por cierto, desde que no hay más que un Dios, solo y único, el Dios que hizo surgir cierta era histórica, este es justamente el que perturba el placer de los otros. Eso es incluso lo único que importa.

Sin duda están los epicúreos, que se dedicaron a enseñar el método para no dejarse perturbar por nadie; un fiasco. Había otros, que se denominaban estoicos, y que dijeron: *Pero al contrario, hay que revolcarse en el placer divino*. Pero eso también falla. Ustedes saben, todo se juega entre ambos. Lo que cuenta es la provocación. Con eso, todos ustedes están en su salsa. No gozan, por supuesto, sería exagerado decirlo; tanto más cuanto que, de todos modos, es demasiado peligroso. Pero en fin, no puede decirse que no tengan placer. Es más, en eso se funda el proceso primario.

Todo esto vuelve a ponernos contra la pared: ¿qué es el sentido? Pues bien, más vale recomenzar en el nivel del deseo.

El placer que el otro les provoca es corriente; en una zona más noble, incluso se lo denomina arte. Aquí es donde hay que considerar atentamente el muro, porque hay una zona del sentido bien iluminada, por ejemplo, por el denominado Leonardo da Vinci, quien, como ustedes saben, dejó algunos manuscritos y pequeñas fruslerías –no mucho, pues no llenó los museos, pero dijo profundas verdades que todo el mundo debería recordar siempre. Dijo, como yo, *Miren el muro*, y después, pasado ese tiempo, se convirtió en el Leonardo de las familias, sus manuscritos se obsequian, hay una obra de lujo que los reproduce, incluso a mí me dieron un par, ustedes entienden. Pero eso no quiere decir que no sean legibles. Él les explica, pues, *Miren bien el muro*.

Al igual que aquí, está un poco sucio. Si estuviera mejor conservado, tendría manchas de humedad, y quizás hasta moho. Pues bien, si confiamos en Leonardo, que haya una mancha de moho es una buena oportunidad para transformarla en madona. O en atleta musculoso. Esto es incluso más adecuado, porque en el moho siempre hay sombras, huecos. Es muy importante darse cuenta de que sobre las paredes hay una clase de cosas que se prestan a la figura, a la creación de arte, como se dice. La mancha en cuestión es lo figurativo mismo.

No obstante, hay que saber qué relación hay entre esto y otra cosa que puede aparecer sobre el muro, a saber, las erosiones no solo de la palabra –aunque eso ocurra, pues justamente así es como siempre comienza–, sino del discurso. Dicho de otro modo, si el moho sobre la pared y la escritura son del mismo orden, esto debería interesar aquí a algunas personas que, no hace mucho –eso empieza a envejecer– estuvieron muy ocupadas escribiendo cartas de amor sobre las paredes. Era una época buenísima. Algunos nunca dejaron de sentir nostalgia por la época en que se podía escribir sobre los muros, y en que, de algo en *Publicis*, se deducía que los muros tenían la palabra. Como si eso pudiese ocurrir...

Quisiera apenas hacer notar que mucho mejor sería que nunca se hubiese escrito nada sobre los muros. Lo que ya está escrito en ellos, habría incluso que retirarlo. *Libertad, igualdad, fraternidad*, por ejemplo, es indecente. *Prohibido fumar* no es posible, tanto más cuanto que todo el mundo fuma; hay en esto un error de táctica. Ya lo dije recién respecto de *la carta de amuro*:[5] todo lo que se escribe refuerza el muro. Esto no es forzosamente una objeción. Pero lo cierto es que no hay que creer que sea absolutamente necesario. Pero sirve, porque si nunca hubiésemos escrito nada sobre un muro, cualquiera que sea, este o los otros, pues bien, no habríamos dado un paso en el sentido de lo que quizás hay para mirar más allá del muro.

Miren, me veré llevado a hablarles un poco este año de las relaciones entre la lógica y las matemáticas. Más allá del muro, para decírselo enseguida, no hay, por lo que sabemos, más que ese real que se señala justamente por lo imposible, por lo imposible de alcanzarlo más allá del muro. Eso no quita que sea lo real.

¿Cómo se hizo para tener una idea de él? Es seguro que el lenguaje sirvió de poco al respecto. Por eso mismo intento hacer este puentecito cuyo esbozo pudieron ver en mis últimos seminarios. ¿Cómo hace su entrada el Uno? Es lo que hace tres años ya expresé con símbolos: el S_1 y el S_2. Para que ustedes lo entendieran un poquito, designé al primero como significante amo, y al segundo como saber.

Pero ¿habría S_1 si no hubiera S_2? Es un problema, porque deben de entrada ser dos para que haya S_1. Abordé la cosa en el último seminario mostrándoles que de todos modos son al menos dos incluso para que

5. El neologismo *amur* (traducido por "amuro") condensa *amour* ("amor") y *mur* ("muro"). [N. del T.]

uno solo surja: cero y uno, como se dice, son dos. Pero esto en el sentido en que se dice que es infranqueable. Sin embargo, se lo franquea cuando somos lógicos, como ya les indiqué al referirme a Frege. Pero ustedes no dejaron de notar que se lo franqueaba a la ligera y que yo les aclaraba en ese momento –lo retomaré– que quizás había que dar más de un pasito. Lo importante no esta aquí.

Alguien de quien algunos sin duda oyeron hablar por primera vez esta mañana, René Thom, que es matemático, no cree que la lógica, es decir, el discurso que se sostiene sobre el muro, baste para explicar el número, primer paso de la matemática. Por el contrario, le parece que puede explicar no solo lo que se traza sobre el muro –no es otra cosa que la vida misma, que comienza en el moho, como ustedes saben–, sino todo lo que pasa en el campo de la vida, por medio del número, del álgebra, de las funciones, de la topología. Lo retomaré. Les explicaré que el hecho de que él encuentre en cierta función matemática el trazado mismo de esas curvas que hace el primer moho antes de elevarse hasta el hombre, ese hecho lo conduce a la extrapolación de pensar que la topología puede proporcionar una tipología de las lenguas naturales. No sé si la cuestión es actualmente resoluble. Intentaré darles una idea de dónde se sitúa su incidencia actual, nada más.

Lo que puedo mencionar es, en todo caso, la escisión del muro. Hay algo instalado delante, que denominé palabra y lenguaje, y detrás eso trabaja, quizá matemáticamente. Es muy cierto que no podemos hacernos de ello otra idea. Que la ciencia se base, no en la cantidad, como dicen, sino en el número, en la función y en la topología, es lo que no deja lugar a dudas. Un discurso denominado ciencia encontró el medio para construirse detrás del muro.

Pero lo que creo deber formular claramente, y en ello creo estar de acuerdo con todo lo que la construcción científica tiene de serio, es que estrictamente es imposible dar una sombra de sentido a lo que sea que se articule en términos algebraicos o topológicos. Hay sentido para quienes, frente al muro, se complacen con las manchas de moho que resultan tan propicias para ser transformadas en madonas o en espaldas de atleta. Pero no podemos contentarnos, en fin, con estas sentido-confusiones.[6] Esto solo sirve a fin de cuentas para hacer que vibre la lira del deseo, el erotismo, para llamar las cosas por su nombre.

6. Hay homofonía entre *sens-confusions* ("sentido-confusiones") y *sans-confusions* ("sin confusiones"). [N. del T.]

Delante del muro pasan otras cosas, y son lo que llamo discursos. Hubo otros aparte de estos cuatro míos que enumeré y que se caracterizan además por no ser más que cuatro. Es seguro que hubo otros, de los cuales ya no conocemos nada que no sea lo que converge en estos, que son los cuatro que nos quedan. Estos se articulan en la ronda del *a*, del S_1, del S_2 y hasta del sujeto –quien paga los platos rotos. Esta ronda, que debe desplazarse por estos cuatro vértices en sucesión, nos permitió despejar algo para orientarnos. Es algo que nos da el estado actual de lo que, como lazo social, se funda a partir del discurso, es decir, algo donde, sin importar qué sitio ocupemos en él –el del amo, el del esclavo, el del producto, o el de lo que sostiene todo el asunto–, cualquiera que sea el sitio que en él ocupemos, jamás pescamos nada.

El sentido, ¿de dónde surge? Es muy importante haber hecho la separación, sin duda torpe, que hizo Saussure entre el significante y el significado. Según Jakobson lo recordaba esta mañana, eso era además algo que él heredaba de lo estoicos, cuya particularísima posición en estos tipos de manipulaciones les mencioné hace un momento. Lo importante no es que el significante y el significado se unan, ni que el significado sea lo que nos permite distinguir lo que el significante tiene de específico. Muy por el contrario, lo importante es que, cuando enganchamos algo que puede parecerse a un sentido, el significado de un significante proviene siempre del lugar que el mismo significante ocupa en otro discurso.

Justamente esto es lo que a todos se les subió a la cabeza cuando se introdujo el discurso analítico. ¡Pobres! Les pareció que comprendían todo. Afortunadamente, gracias a mis cuidados, este no es el caso de ustedes. Si comprendieran lo que cuento en otro lado, allí donde soy serio, no darían crédito a sus oídos. Por eso mismo ustedes no dan crédito a sus oídos. Porque en realidad lo comprenden, pero se mantienen a distancia. Y es muy comprensible, ya que en su gran mayoría el discurso analítico aún no los atrapó. Lamentablemente ya llegará, pues tiene cada vez más importancia.

Quisiera al menos decir algo sobre el saber del analista, a condición de que no se queden solo con ello.

Si mi amigo René Thom logra tan fácilmente encontrar, mediante cortes de superficies matemáticas complicadas, una suerte de dibujo, un rayado, algo que él también denomina una punta, una escama, un frunce, un pliegue, y usarlo de un modo en verdad cautivante; si,

en otros términos, hay tal sección de una cosa que solo existe cuando podemos escribir *existe un x que satisface la función F de x*; si él lo hace con tanta facilidad, eso no quita que, mientras no haya explicado de un modo exhaustivo aquello con lo cual, pese a todo, está obligado a explicarles esto, a saber, el lenguaje común y la gramática que lo rodea, seguirá habiendo una zona que denomino zona del discurso, y que es aquella sobre la cual el analítico de los discursos arroja una luz viva.

¿Qué es lo que allí dentro puede transmitirse como un saber? En fin, ¡hay que elegir! Los números saben lo que hacen, ya que lograron conmover esa materia organizada en un punto inmemorial. Del modo más abusivo introducimos en ella un sentido, una idea de evolución, de perfeccionamiento, si bien en la cadena animal supuesta no vemos absolutamente nada que atestigüe esta adaptación a la que se considera continua, a tal punto que fue no obstante necesario renunciar a ella y decir que a fin de cuentas los que pasan, pues sí, son los que pudieron pasar. Llaman a eso selección natural. No quiere decir estrictamente nada. Tiene una especie de pequeño sentido tomado de un discurso de pirata. ¿Por qué no este u otro?

Lo que más claro se nos presenta es que un ser vivo no siempre sabe muy bien qué hacer con uno de sus órganos. Este es quizás un caso particular de la revelación, por parte del discurso analítico, del lado embarazoso que tiene el falo. Al respecto no podemos decir nada más que esto: hay una correlación entre eso y lo que se fomenta de la palabra.

En el punto donde estamos del estado actual del pensamiento... Es la sexta vez que empleo esta fórmula, y eso no parece molestar a nadie. Sin embargo, es algo que bien merecería ser retomado, ya que convierto el estado actual del pensamiento en parte de la casa. Pero es verdad. No es un idealismo decir que los pensamientos están tan estrictamente determinados como el último *gadget*.

En todo caso, en el estado actual del pensamiento tenemos el discurso analítico, que, cuando aceptamos entenderlo como lo que es, muestra estar vinculado con una curiosa adaptación, ya que en suma, si este asunto de la castración es cierto, quiere decir que en el hombre la castración es el medio de adaptación para la supervivencia. Es impensable, pero cierto. Quizá todo esto no es más que un artificio, un artefacto de discurso. El que este discurso, tan idóneo para completar a los demás, se sostenga, quizá sea solamente una fase histórica. Tal vez la vida sexual de la antigua China vuelva a florecer, aunque deberá engullir algunas bonitas ruinas sucias antes que eso ocurra.

Pero mientras tanto, ¿qué quiere decir ese sentido que aportamos? A fin de cuentas, ese sentido es enigma, y justamente por ser sentido.

En algún lugar de la segunda edición de un volumen que dejé salir y que se llama *Escritos*, hay un pequeño agregado que se llama "La metáfora del sujeto". Jugué mucho tiempo con la fórmula que deleitaba a mi querido amigo Perelman, "un océano de falsa ciencia". Nunca saben muy bien qué me traigo entre manos cuando me divierto, y les aconsejo empezar desde allí. "Un océano de falsa ciencia" es quizás el saber del analista, ¿por qué no? Por qué no, ya que solamente desde su perspectiva se decanta que la ciencia no tiene sentido, pero que ningún sentido de discurso, por solo sostenerse a partir de otro, es más que sentido parcial.

Si la verdad nunca puede más que semidecirse, si este es el núcleo, lo esencial del saber del analista, es porque en el lugar de la verdad se encuentra S_2, el saber. Él mismo es entonces un saber que siempre debe ser puesto en tela de juicio.

Hay una cosa del análisis que por el contrario debe destacarse: que hay un saber que se extrae del sujeto mismo. En el sitio del polo del goce, el discurso analítico pone el $. Ese saber resulta del tropiezo, de la acción fallida, del sueño, del trabajo del analizante. Este saber no es supuesto, es saber, saber caduco, sobras de saber, *sobragación*[7] de saber.

Esto es el inconsciente. Defino este saber –lo asumo–, rasgo que emerge como novedoso, como algo que solo puede plantearse a partir del goce del sujeto.

3 DE FEBRERO DE 1972

7. *Surrogaton*, condensación entre *rogaton* ("sobras") y *subrogation* ("subrogación"). [N. del T.]

VI

TE DEMANDO QUE ME RECHACES LO QUE TE OFREZCO

Porque no es eso
El análisis lingüístico
Esquematizar la palabra
Gramática y significación
El nudo borromeo

Ustedes adoran las conferencias; por eso, mediante un papelito que le alcancé hacia las diez y cuarto, rogué anoche a mi amigo Roman Jakobson, de quien esperaba que estuviese aquí presente, que les diera la conferencia que no les dio ayer debido a que, tras habérsela anunciado –quiero decir, haber escrito en el pizarrón algo equivalente a lo que acabo de hacer aquí–, creyó que debía quedarse en lo que denominó generalidades, pensando sin duda que eso es lo que ustedes preferían escuchar, es decir, una conferencia. Por desgracia –me lo dijo por teléfono esta mañana, temprano– estaba comprometido a un almuerzo con lingüistas, de modo que ustedes no tendrán conferencia.

Conferencias, yo no doy. Como dije en otro lado muy seriamente, yo me divierto. Diversiones serias o graciosas. En otro lado –a saber, en Sainte-Anne– me ejercité en diversiones graciosas. Eso no requiere comentarios. Y si allí dije que quizás esta también es una diversión, aquí digo que me mantengo en lo serio, pero de todos modos es una diversión.

En otro lado, en el lugar de la diversión graciosa, relacioné esto con lo que denominé *la carta de amuro*.

1

¿La carta de amuro? Bien, he aquí una, típica: *Te demando que me rechaces lo que te ofrezco* –pausa aquí, pues espero que para que se comprenda no haya necesidad de agregar nada. La carta de amuro, la verdadera, es precisamente esto.

Te demando que rechaces lo que te ofrezco; podemos completar, para quienes acaso nunca habrían comprendido qué es la carta de amuro: rechazar lo que te ofrezco *porque no es eso* [*ça n'est pas ça*].[1]

Como ven, tuve un desliz porque, válgame Dios, les hablo a ustedes, a ustedes que aman las conferencias. Dije: *no es eso* [*ça n'est pas ça*]. Con *n* agregada. Cuando se agrega la *n*, no precisa ser expletiva para querer decir algo, a saber, la presencia del enunciador, la verdadera, la correcta. Justamente por no estar aquí el enunciador, la enunciación sería plena. Eso debería escribirse: *Te demando que rechaces lo que te ofrezco porque: no es eso* [*c'est pas ça*].

Dije que aquí la diversión era seria. ¿Qué puede querer decir esto? Averigüé cómo se decía *serio* en diversas lenguas. Por el modo en que lo concibo, no encontré mejor que la nuestra, que se presta al juego de palabras. No conozco las otras lo bastante como para haber podido encontrar cuál sería el equivalente en ellas, pero en la nuestra, *serio* –como yo lo entiendo– es *serial*.

Como algunos de ustedes ya saben, creo, sin que yo haya tenido que decírselo, el principio de lo serial es esa sucesión de números enteros para la cual no se encontró otro modo de definirla que el consistente en decir que allí se transfiere una propiedad de n a $n+1$ que no es otra que la que se transfiere de 0 a 1. Razonamiento por recurrencia o inducción matemática, dicen incluso.

Pero observen esto, que es justamente el problema al que intenté acercarme en mis últimas diversiones: ¿qué se puede transferir del 0 al 1? Esto es lo difícil. Sin embargo, es lo que este año me propuse como meta circunscribir, *...o peor*.

Hoy no avanzaré en el intervalo de lo que se transfiere de 0 a 1, que a primera vista es un pozo sin fondo. Pero lo seguro y claro es que, al tomar las cosas una por una, hay que cerciorarse. Pues por mucho esfuerzo que se haya hecho para logicizar la serie de los números enteros, no se encontró nada mejor que señalar que su propiedad común –la única– es la de lo que se transfiere de 0 a 1.

1. Es más usual decir *c'est pas ça*, sin la partícula negativa y expletiva *ne*. [N. del T.]

En el intervalo les aconsejaron –a ustedes, los de mi Escuela– no faltar a la luz que Roman Jakobson podía aportarles sobre lo tocante al análisis de la lengua, algo muy útil para saber adónde llevo ahora la cuestión. No por haber partido de allí para llegar a mis diversiones presentes, debo considerarme atado a ello.

Lo que me sorprendió en lo que les aportó Roman Jakobson es, entre otras cosas, ese punto relativo a la historia según el cual la lengua, *lalengua*, no entró de ayer a hoy en el orden del día. Así, él les habló de un tal Boecio de Dacia, muy importante –subrayó– porque articuló *suppositiones*, algo que constituyó, al menos para algunos, un eco de lo que digo acerca del sujeto que el significante supone radicalmente. Él les dijo que este Boecio apellidado Dacus, es decir, Danés –no es el bueno, no es el que ustedes conocen, no es el que está en el diccionario, ese que extrajo las imágenes del pasado–, este Boecio se había esfumado tan sólo por una pequeña cuestión de desviacionismo. De hecho, fue acusado de averroísmo, y no cabe decir que en esa época ello fuese imperdonable, pero podía ser imperdonable cuando algo que tenía aspecto un poco sólido, como por ejemplo hablar de *suppositiones*, atraía la atención. De modo que en absoluto es exacto que ambas cosas carezcan de relación, y eso es lo que me sorprende.

Lo que me sorprende es que, durante siglos, cuando se tocaba la lengua había que prestar atención. Hay una letra que solo aparece absolutamente al margen en la composición fonética, la *h*, que se pronuncia *hache* en francés [y en castellano]. *No toquen la hache* era lo prudente durante siglos cuando se tocaba la lengua. Porque se encontró que, cuando se tocaba la lengua, tenía efecto, un efecto que no era la diversión.

Una de las cuestiones que no estaría mal que entreviésemos al final –si bien la indiqué, allí donde me divierto de modo gracioso, bajo la forma de ese famoso muro– es por qué el análisis lingüístico ahora forma parte de la investigación científica. ¿Qué puede querer decir esto? La definición de la investigación científica –aquí me dejo llevar un poco– es exactamente esto, que no hay que buscar lejos: es una búsqueda bien nombrada porque no se trata de encontrar; en todo caso, nada que perturbe al público.

Recientemente recibí de una comarca lejana –no quisiera causar ningún disgusto a nadie, entonces no les diré de dónde– una pregun-

ta de investigación científica. Emanaba de un *Comité de investigación científica sobre las armas*. Textual. Alguien que no me es desconocido –por eso justamente me consultaban– se proponía hacer una investigación sobre el miedo. Para ello se planeaba darle un crédito que, traducido a francos franceses, debía tranquilamente superar el milloncito de antiguos francos, a cambio de lo cual –estaba escrito en el texto, no puedo darles el texto mismo pero lo tengo– se proyectaba que pasara en París tres días, en Antibes veintiocho, en Douarnenez diecinueve, en San Montano (debe ser una playa bastante agradable, ¿o me equivoco?; Antonella, ¿estás ahí?... ¿no, no sabes?; creo que está cerca de Florencia, en fin, no sabemos), en San Montano quince días, y luego en París tres días.

Gracias a uno de mis alumnos, pude resumir mi apreciación en estos términos: *I bowled over with admiration*. Después hice una gran cruz sobre todo el detalle de las apreciaciones que se me demandaban acerca de la calidad científica del programa, sus resonancias sociales y prácticas, la competencia del interesado, y todo lo demás. Esta historia no tiene más que un interés mediocre, pero comenta lo que yo indicaba. No llega al fondo de la investigación científica, pero al menos denota algo, y este es quizás el único interés del asunto.

Ustedes no saben, naturalmente, qué quiere decir eso. Yo tampoco lo sabía. *Bowl* es bola. Soy boleado entonces. Soy como un juego íntegro de bolos cuando una buena bola lo derriba. Créanmelo si quieren: lo primero que propuse por teléfono a la persona que, gracias a Dios, me corrigió –a mí, que no conocía esa expresión– fue *I'm blowed over*, estoy soplado. Pero esto es incorrecto, ya que de *to blow*, que en efecto quiere decir *soplar*, se deriva *blown*, y no *blowed*. Entonces, si dije *blowed*, ¿no es acaso porque, sin saberlo, yo sabía que era *bowled over*?

Aquí entramos en el lapsus, es decir, en las cosas serias. Pero al mismo tiempo esto sirve para indicarnos que, como Platón ya lo había entrevisto en el *Cratilo*, no es tan seguro que el significante sea arbitrario, ya que, después de todo, no por nada *bowl* y *blow* son tan vecinas, ¿verdad?, ya que por un pelo no acerté justamente en *bowl*. No sé como calificarán ustedes esta diversión, pero yo la encuentro seria.

Dicho lo cual, vamos a retomar al análisis lingüístico, del que ciertamente, en nombre de la investigación, escucharán hablar cada vez más.

Es difícil seguir un camino cuando apartarse de él vale la pena. Aprendemos cosas; por ejemplo, que hay partes del discurso. Me cuidé

de ello como de la peste, quiero decir, de ponerme pesado con eso, para no entramparlos.

Pero en fin, dado que la investigación seguramente se hará escuchar aquí como se hizo escuchar en otro lado, partiré del verbo.

2

Les enuncian que el verbo expresa toda clase de cosas, y que es difícil escabullirse entre la acción y su contrario. El verbo intransitivo manifiestamente constituye aquí un obstáculo, y se vuelve muy difícil de clasificar.

Para atenernos a lo que en esta definición es más acentuado, les hablarán de una relación binaria para lo tocante al verbo tipo, en el cual, hay que decirlo, el mismo sentido del verbo no se clasifica del mismo modo en todas las lenguas.

Hay lenguas en las que se dice *el hombre golpea su perro*. Hay lenguas en las que se dice *hay el golpear al perro mediante el hombre*. Esto no es lo esencial, ya que la relación es siempre binaria.

Hay lenguas en las que se dice *el hombre ama los perros*. ¿Sigue siendo tan binaria cuando nos expresamos en una lengua del siguiente modo, *el hombre ama a los perros*, para decir, no que él lo *like*, que él lo quiere como una chuchería, sino que él tiene amor por su perro? Aquí hay diferencias.

Amar a alguien, eso a mí siempre me encantó. Quiero decir que lamento hablar una lengua en la que decimos *amo una mujer*, como se dice *golpeo* [*una mujer*]. *Amar a una mujer* me parecería más congruente. A tal punto incluso que un día noté –ya que estamos en el lapsus, continuemos– que escribía *nunca sabrás cuánto te amé* [*aimé*] sin poner la *e* al final [*aimée*],[2] lo que es un lapsus, una falta de ortografía si quieren, indiscutiblemente. Pero al reflexionar sobre esto me dije que si lo escribía así era justamente porque debía sentir *amo a ti*. Pero en fin, esto es personal.

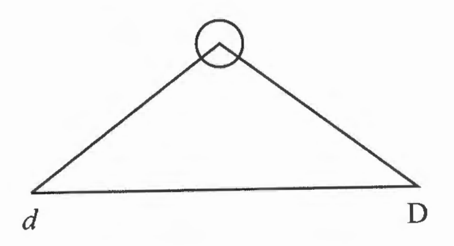
Sea como fuere, de esos primeros verbos distinguimos cuidadosamente los que se definen por medio de una relación ternaria. *Te doy algo*. Puede ir desde la trompada hasta la chuchería, pero en fin, hay allí tres

2. En francés, el verbo (*aimer*, "amar") se declina según el género del sujeto gramatical, que aquí es femenino (*aimée*), no masculino (*aimé*). [N. del T.]

términos. Ustedes habrán podido observar que siempre usé el *yo te* como elemento de la relación. Esto ya los empuja justamente en la dirección a la que los conduzco, pues aquí, como ven, hay *yo te* en *yo te demando que me rechaces lo que yo te ofrezco*. Esto no va de suyo, porque puede decirse *el hombre hace al perro una pequeña caricia sobre la frente*.

La distinción entre la relación ternaria y la relación binaria es aquí esencial. Cuando les esquematizan la función de la palabra, se traza una línea, les hablan –*d* minúscula, D mayúscula– del destinador y del destinatario, y se subraya que el destinatario debe tener el código para que eso marche. Si no lo posee, habrá de conquistarlo, habrá de descifrarlo.

Esta manera de escribir, ¿es satisfactoria? Yo afirmo que la relación, si la hay, que pasa por la palabra –pero ustedes saben que la cosa puede ponerse en tela de juicio– implica que se inscriba una función ternaria, a saber, que se distinga el mensaje como tal.



El triángulo del mensaje

Hay entonces un destinador, un destinatario y un mensaje. Eso no quita que lo que se enuncia en un verbo sea distinto. O sea que el hecho de que se trate de una demanda D merece ser aislado pues agrupa los tres elementos. Esto sólo es evidente cuando empleo *yo* y *te*, o *tú* y *me*. Pues ese *yo* y ese *te*, ese *tú* y ese *me*, están precisamente especificados por el enunciado de la palabra. No puede haber aquí ambigüedad de ninguna especie.

Dicho de otro modo, hay más que lo que vagamente se denomina código, como si solo estuviera aquí en un punto. La gramática, a saber esta estructura tetrádica que acabo de señalar como algo que es esencial a lo que se dice, forma parte del código. El esquema objetivo de la comunicación que ustedes trazan, el emisor, el mensaje, y en el otro extremo el destinatario, es menos completo que la gramática. En este aspecto justamente fue importante que Jakobson les aportara esa generalidad de que la gramática también forma parte de la significación, y de que no por nada se la emplea en la poesía.

Es esencial precisar el estatus del verbo, porque rápidamente les decantarán los sustantivos según tengan más o menos peso. Hay sustantivos pesados, si me permiten, a los que denominan concretos, como si hubiera sustantivos que no fuesen sustitutos. Pero en fin, hace falta la sustancia. Por eso me parece urgente señalar de entrada que solo tenemos que vérnoslas con sujetos. Dejemos aquí las cosas por el momento.

Ustedes reconocerán el alcance de lo que propongo al considerar una crítica que, curiosamente, solo nos llega como reflejo de la tentativa de logicizar la matemática. Tomemos la proposición como función proposicional. En cuanto a la función del verbo, aquí *demandar*, no hacemos de él un predicado, sino una función. *Yo te demando*, F, y abro paréntesis. *Yo* y *te* son x, y. Tenemos entonces:

$$\mathrm{F}(x, y$$

¿Qué es lo que yo te demando? *Que rechaces*, otro verbo. Esto quiere decir que en el sitio de lo que aquí podría ser la pequeña caricia en la cabeza del perro –es decir, z– ustedes tienen por ejemplo f, y de nuevo x, y, o sea:

$$\mathrm{F}(x, y, \mathrm{f}(x, y$$

¿Esta vez están obligados a terminar, es decir, a poner aquí z? No es en absoluto necesario, ya que pueden muy bien tener, por ejemplo, una φ minúscula –no pongamos Φ porque eso provocará confusiones enseguida. Otra vez pongo x, y, por *lo que yo te ofrezco*, hecho lo cual hemos de cerrar tres paréntesis:

$$\mathrm{F}(x, y, \mathrm{f}(x, y, \varphi(x, y)))$$

Los conduzco a esto: la cuestión es saber, no cómo surge el sentido, sino cómo a partir de un nudo de sentido surge el objeto, el objeto mismo –y para nombrarlo, ya que lo nombré como pude–, el objeto *a*.

3

Sé que es muy cautivante leer a Wittgenstein.

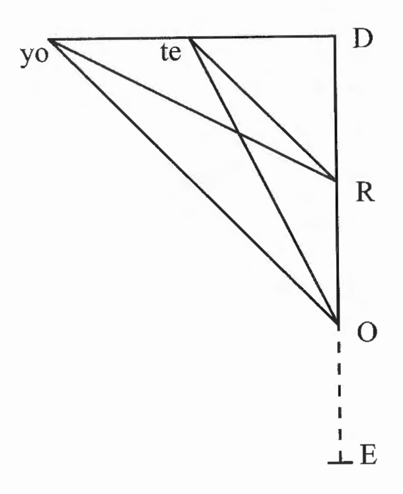
Toda su vida, con un ascetismo admirable, Wittgenstein enunció

esto que yo concentro: de lo que no puede decirse, pues bien, no hablemos. Con lo cual, él no podía decir casi nada. A cada instante bajaba de la acera y caía en la cuneta, de modo que regresaba a la vereda definida por esa exigencia.

Mi amigo Kojève formuló expresamente la misma regla. Dios sabe que él no la observaba. Pero no porque él la haya formulado yo me creería obligado a permanecer en la demostración viva que de ella hizo Wittgenstein.

Me parece que aquello de lo que no puede hablarse es precisamente lo que está en juego cuando mediante el *no es eso* designo lo que por sí solo motiva una demanda tal como *que me rechaces lo que te ofrezco*. Pero si algo puede no obstante ser perceptible para todo el mundo, es justamente ese *no es eso*. Allí estamos a cada instante de nuestra existencia. Tratemos pues de ver qué quiere decir.

Podemos dejar ese *no es eso* en su sitio, su sitio dominante, con lo cual evidentemente nunca le veremos ni la punta. Pero en lugar de cortarla, tratemos de ponerla en el enunciado mismo. ¿No es eso, qué? Pongámosla de la manera más simple, aquí el *yo*, aquí el *te*, aquí *yo te demando*, D mayúscula, *que me rechaces*, R mayúscula, *lo que yo te ofrezco*, O mayúscula, y luego –aquí hay pérdida– E mayúscula.

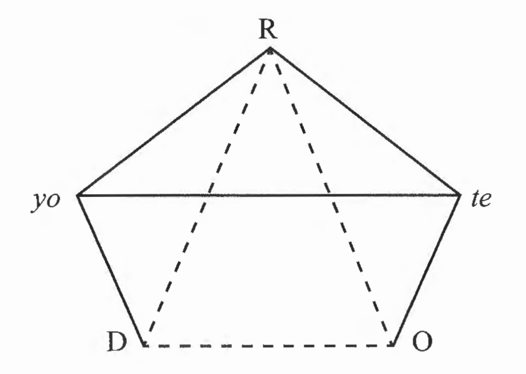


El no es eso *en el enunciado*

Pero si no es lo que yo te ofrezco, y si, porque *no es eso*, te demando que rechaces, lo que yo te ofrezco no es lo que tú rechazas, entonces

no he de demandártelo. Y observen que aquí también eso se corta, en R. Con lo cual, si yo no he de demandarte que lo rechaces, ¿por qué te lo demando? Eso se corta también, aquí, en D.

Para retomar esto en un esquema más correcto, el *yo* y el *te* están aquí, la *demanda* aquí, el *rechazar* aquí, y el *ofrezco* aquí. Es decir, una primera tétrada que es *yo te demando que rechaces*. Hay una segunda: *rechazar lo que yo te ofrezco*. Quizá podamos ver el *no es eso* –esto no nos sorprenderá– en la distancia que hay entre estos dos polos distintos, el de la demanda y el de la oferta.



Esquema de la doble tétrada

Pero, como acabo de explicarles, si aquí encontramos figurado el espacio que puede haber entre lo que he de demandarte y lo que puedo ofrecerte, es imposible sostener de igual modo la relación entre la demanda y el rechazar, y entre el rechazar y la oferta.

¿Necesito comentar esto en detalle? De todos modos quizá no sea inútil.

Ante todo, ustedes pueden preguntarse cómo puede ser que les dé un esquema espacial de todo esto. Respuesta: no es el espacio lo que está en juego. Es espacio en la medida en que proyectamos en él nuestros esquemas objetivos. Pero esto ya nos indica bastante al respecto, a saber, que nuestros esquemas objetivos quizá rigen algo de nuestra noción del espacio, y antes que este sea regido por nuestras percepciones.

Bien sé que somos proclives a creer que las tres dimensiones nos son dadas por nuestras percepciones. Un tal Poincaré, que no les es desconocido, hizo un muy bonito intento de demostrarlo. No obstante, este recordatorio de lo previo de nuestros esquemas objetivos quizá

no les resulte inútil para apreciar más exactamente el alcance de su demostración.

Insistiré no solo acerca de ese rebote desde el *no es eso lo que te ofrezco* al *no es eso lo que puedes rechazar*, así como al *no es eso lo que te demando*. Lo haré acerca de lo siguiente.

Lo que no es eso quizá no es en absoluto lo que yo te ofrezco, y a partir de aquí tomamos mal las cosas. En efecto, ¿qué quiere decir que yo te ofrezco? De ningún modo quiere decir –basta con reflexionarlo– que yo doy. Tampoco quiere decir que tú tomes, lo que daría un sentido a *rechazar*. Cuando yo ofrezco algo, lo hago con la esperanza de que tú me devuelvas. Y justamente por eso existe el *potlatch*.

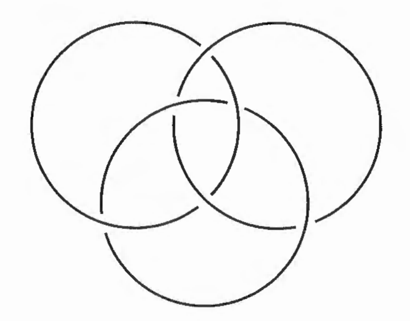
El potlatch es lo que anega, es lo que desborda lo imposible que hay en el ofrecer, lo imposible de que sea un don. Por esa misma razón el potlatch se volvió completamente extraño para nuestro discurso. No por eso sorprende que en nuestra nostalgia hagamos de él lo que sostiene lo imposible, a saber, lo real –pero justamente, lo real como imposible.

Si en el *lo que* de *lo que te ofrezco* ya no reside el *no es eso*, observemos pues lo que se obtiene del cuestionamiento del ofrecer en cuanto tal. Si lo que te demando que rechaces es, no *lo que* yo te ofrezco, sino *que* yo te ofrezco, quitemos el ofrecer –ese famoso sustantivo verbal que sería un sustantivo menor, y que sin embargo es algo. Quitemos el ofrecer, y veremos que la demanda y el rechazo pierden todo sentido, pues ¿qué significa demandar rechazar?

Les bastará una pizca de ejercicio para entender que ocurre estrictamente lo mismo si de ese nudo, *yo te demando que me rechaces lo que te ofrezco*, retiran cualquiera de los otros verbos. Si retiran el rechazo, ¿qué quiere decir la oferta de una demanda? Como les dije, pertenece a la naturaleza de la oferta el que, si ustedes retiran la demanda, rechazar no signifique nada. Por eso mismo la cuestión que se nos plantea no es saber lo que ocurre con el *no es eso* que estaría en juego en cada uno de esos niveles verbales, sino darnos cuenta de que, al desanudar cada uno de esos verbos del nudo que forma con los otros dos, podemos encontrar lo tocante a este efecto de sentido al que denomino objeto *a*.

Cosa extraña, mientras que con mi geometría de la tétrada me preguntaba anoche de qué modo les presentaría esto hoy, me ocurrió, cenando con una persona encantadora que escucha los cursos del señor Guilbaud, que me dieran, como anillo al dedo, algo que quiero mostrarles, algo que según parece no es nada menos –me enteré anoche– que el escudo de armas de los Borromeos.

Hay que hacerlo con un poco de cuidado, por eso me lleva bastante. Listo. No cometí ni un error.



El nudo borromeo

Pueden rehacer la cosa con cuerdas. Si copian esto con mucho cuidado, se darán cuenta de que –presten bien atención–, al sustraer este, el tercero, los otros dos se separan. Ese pasa por arriba del de la izquierda, y también pasa por arriba aquí. Solo a causa del tercero se mantienen juntos. Si ustedes no tienen imaginación, hay que hacer la prueba con tres pedacitos de cuerda. Verán cómo se mantienen.

Basta entonces con que ustedes corten uno, para que los otros dos se liberen, por más que parezcan anudados absolutamente como en el caso de algo que ustedes conocen bien, a saber, los anillos de los Juegos Olímpicos –que siguen unidos cuando hay uno de ellos que se las picó. Pues bien, ¡terminemos con ellos! De todos modos, esto es algo que presenta cierto interés, ya que debe recordarse que, cuando hablé de cadena significante, siempre impliqué esta concatenación.

No parece haberse notado que los binarios tienen un estatus especial, muy, muy relacionado con el objeto *a*. Si en lugar de tomar como ejemplo el hombre y el perro, esos dos pobres animales, hubiésemos tomado el *yo* y el *te*, habríamos notado que lo más típico de un verbo binario es, por ejemplo, *yo te cago*, o *yo te miro*, o *yo te hablo*, o *yo te como*. Estas son las cuatro especies, cuyo único interés radica en su analogía gramatical, a saber, que son gramaticalmente equivalentes.

Por lo tanto, ¿tenemos aquí, en versión reducida, en minúscula, algo que nos permite ilustrar esta verdad fundamental de que todo discurso sostiene su sentido solamente en otro discurso? Seguramente la demanda no alcanza para constituir un discurso, pero tiene la estructura fun-

damental de este, que es la de ser, según me expresé, un cuadrípodo. Subrayé que una tétrada es esencial para representarla, al igual que un cuaterno de letras, F, x, y, z, es indispensable.

Demanda, rechazo y oferta: en ese nudo que hoy propuse, cada uno de ellos adquiere su sentido solamente a partir de los otros. Pero lo que resulta de ese nudo tal como intenté desanudarlo, o mejor aún, al hacer la prueba de su desanudamiento, es que nunca se sostienen solo de a dos. Esa es la raíz de lo tocante al objeto *a*.

Les di el nudo mínimo. Pero ustedes podrían agregar otros. *Porque no es eso*, ¿qué? *Lo que yo deseo*. ¿Y quién no sabe que lo característico de la demanda es, precisamente, no poder situar lo tocante al objeto del deseo? Eso que te ofrezco y que no es lo que tú deseas, te demando que lo rechaces. Taponaríamos fácilmente la cosa con *lo que tú deseas*, y así la carta de amuro se extenderá indefinidamente.

¿Quién no ve el carácter fundamental de tal concatenación para el discurso analítico?

Antaño dije, hace mucho tiempo, y todavía hay quienes con ello se ilusionan, que un análisis no termina hasta que alguien puede decir, no *yo te hablo*, ni *yo hablo de mí*, sino *yo te hablo de mí*. Era un primer esbozo. ¿No es claro que el discurso del analizante se funda justamente en *te demando que me rechaces lo que te ofrezco, porque no es eso*? Esta es la demanda fundamental, y la que el analista, si no la toma en cuenta, vuelve cada vez más apremiante.

En otra época ironicé: con oferta, el analista crea demanda. Pero la demanda que él satisface es el reconocimiento de esto fundamental: que lo que se demanda *no es eso*.

9 DE FEBRERO DE 1972

VII

LA PARTENAIRE DESVANECIDA
charla

La ilusión de la relación sexual
El Huno y el Hotro
El todo y el no-toda
Dualidad del goce femenino
El surgimiento exorbitante del Uno

Sepan disculparme, es la primera vez que estoy retrasado. Les advierto, estoy enfermo. Ustedes están aquí, yo también, esto es bueno para ustedes. Me siento anormalmente bien bajo la influencia de un poco de fiebre y de algunas drogas, de modo que si en algún momento, de repente, esta situación cambiara, espero que quienes hace tiempo me escuchan expliquen a los nuevos que es la primera vez que me ocurre.

Intentaré entonces estar a la altura de lo que ustedes esperan, aquí donde dije que me divierto. No es absolutamente forzoso que esto siga siempre en el mismo tono. No se deberá por cierto a mi estado anormal; dependerá de la línea de lo que tengo intención de decirles esta noche.

En otro lado, apenas cuido a mi auditorio. Noto que aquí están algunos de ellos, que quizá recuerdan que la vez pasada en mi seminario hablé de algo que resumí en el nudo borromeo, quiero decir, una cadena de tres tal que, al separar uno de los anillos de esa cadena, los otros dos ya no pueden mantenerse juntos ni un instante. ¿De qué depende esto? Estoy sin duda obligado a explicárselo, ya que no estoy seguro de que esto, dado en bruto, alcance para todos.

Esto significa una pregunta concerniente a lo que es condición del discurso del inconsciente, es decir, una pregunta planteada a lo que es el lenguaje. Es en efecto una pregunta que no está resuelta. El lengua-

je, ¿debe ser abordado en su gramática? –en cuyo caso, con certeza, depende de una topología.

ALGUIEN –*¿Qué es una topología?*

Qué persona tan amable. Una topología tiene una definición matemática. Se aborda mediante relaciones no métricas, deformables. Es el caso de esa suerte de círculos maleables que constituían mi *Te demando que me rechaces lo que te ofrezco*. Cada uno es algo cerrado, maleable, y que sólo se sostiene al estar encadenado a los otros. Nada se sostiene solo. Esta topología, debido a su inserción matemática, está ligada a relaciones de pura significancia, como lo que demostraba mi último seminario. En la medida en que estos tres términos son tres, vemos que por la presencia del tercero se establece entre los otros dos una relación. Esto es lo que quiere decir nudo borromeo.

Hay otro modo de abordar el lenguaje. La cosa es actual por el hecho de que alguien que nombré –resulta que lo nombré justamente después de que lo hiciera Jakobson pero, como acontece, lo había conocido justo antes–, a saber, René Thom, intenta, no sin haber abierto ya algunos caminos, abordar la cuestión del lenguaje bajo el sesgo semántico, y no por medio de la combinación significante que la matemática pura puede ayudarnos a concebir. Este ángulo semántico no le impide sin embargo recurrir a la matemática ni encontrar en ciertas curvas y en ciertas formas –agrego yo– que se deducen de esas curvas, algo que nos permitiría concebir el lenguaje como –digo yo– el eco de los fenómenos físicos.

Por ejemplo, a partir de lo que es pura y simplemente comunicación de fenómenos de resonancia, se elaborarían curvas que, por valer en algunas relaciones fundamentales, secundariamente llegarían a reunirse, a homogeneizarse, si cabe decirlo, a ser encerradas en un mismo paréntesis, de lo cual resultarían las diversas funciones gramaticales. Me parece que al concebir las cosas así ya hay un obstáculo, y es que nos vemos forzados a situar bajo el mismo término, *verbo*, tipos de acción muy diferentes. ¿Por qué el lenguaje de algún modo habría reunido en una misma categoría funciones que solo pueden concebirse originariamente bajo modos de surgimiento muy diferentes? Sin embargo, la cuestión permanece en suspenso.

Habría por cierto algo infinitamente satisfactorio en considerar que el lenguaje está modelado según las funciones que suponemos propias de la realidad física, incluso si esta realidad no es abordable más que por el sesgo de una funcionalización matemática.

Lo que por mi parte estoy proponiéndoles se vincula radicalmente con el origen puramente topológico del lenguaje. Creo poder explicar tal origen topológico a partir de que este está ligado a algo que llega al ser hablante bajo el sesgo de la sexualidad. ¿El ser hablante es hablante a causa de lo que le ocurrió a la sexualidad, o esto le ocurrió a la sexualidad porque él es el ser hablante? Es un asunto que me abstengo de zanjar, dejándolo a cargo de ustedes.

Intentaré esta noche impulsar un poco más lejos ante ustedes el esquema fundamental de lo que está en juego.

La función llamada sexualidad está definida, en la medida en que sepamos algo de ella –al menos sabemos algo de ella, como mínimo por experiencia–, por el hecho de que los sexos son dos, más allá de lo que piense al respecto una célebre autora que, en su tiempo y debido a no sé qué orientación, ya que yo aún no había comenzado a enseñar, había creído tener que informarme antes de parir *El segundo sexo*. Me llamó por teléfono para decirme que necesitaba mis consejos a fin de que le esclarecieran lo que debía ser el aporte psicoanalítico a su obra. Como yo le hiciera notar que harían falta cinco o seis largos meses para que pudiese aclararle la cuestión –es un mínimo, dado que hablo desde hace veinte años, y no es por casualidad–, me hizo observar que un libro que ya estaba en curso de ejecución de ningún modo podía esperar tanto tiempo, pues le parecía que las leyes de la producción literaria excluían que tuviera conmigo más de tres o cuatro charlas. Después de lo cual, decliné ese honor.

El fundamento de lo que desde hace un tiempito estoy soltándoles, muy precisamente desde el año pasado, es precisamente que no hay segundo sexo. No hay segundo sexo una vez que entra en función el lenguaje. O, para decir las cosas de otro modo, en lo que concierne a lo que llamamos heterosexualidad, lo *hétéros* –término que sirve para decir *otro* en griego– puede vaciarse en cuanto ser, para la relación sexual. Precisamente, el vacío que ofrece a la palabra es lo que llamo el lugar del Otro, a saber, ese en el que se inscriben los efectos de la susodicha palabra.

No voy a nutrir lo que les digo con algunas referencias etimológicas, porque eso nos retardaría acá. Les ahorraré cómo se dice *hétéros* en cierto dialecto griego que no nombraré, *aétéros*, cómo este *hétéros* se reúne con *deutéros*, y marca muy precisamente que este *deutéros* en este caso es, si me permiten, elidido.

$$\exists x.\overline{\Phi x} \qquad \overline{\exists x}.\overline{\Phi x}$$

$$\forall x.\Phi x \qquad \overline{\forall x}.\Phi x$$

Semejante fórmula puede parecer sorprendente, pues no sé si hay registro de una época en la que hubiese sido producida. Sin embargo, sostengo para ustedes que esto es lo que aporta la experiencia psicoanalítica. Para explicarlo, recordemos en qué se basa la concepción que podemos tener, no de la heterosexualidad –muy bien nombrada en suma, si siguen lo que acabo de proponer recién–, sino de la bisexualidad.

En el punto donde estamos de nuestros enunciados concernientes a la mencionada sexualidad, ¿qué tenemos? Lo que tomamos como referencia –y no crean que eso vaya de suyo– es el modelo supuestamente animal. Dado que la imagen animal de la copulación nos parece un modelo suficiente de lo que hace a la relación sexual, esta es al mismo tiempo considerada como una necesidad. No lo fue siempre, créanlo; lejos de ello. No necesito recordar lo que quiere decir *conocer* en el sentido bíblico del término. Desde siempre, la correlación entre el *nous* y algo que padecería su impronta pasiva, denominada de diversos modos, pero cuya denominación griega más usual es *hylê*, desde siempre el modo de relación que se engendra desde el espíritu fue considerada como modeladora, no meramente de la relación animal, ni por asomo, sino del modo fundamental de ser de lo que se consideraba que era el mundo. Desde hace mucho tiempo los chinos apelan a dos esencias fundamentales que son respectivamente la esencia femenina que denominan *Yin* para oponerla al *Yang*, que justamente escribí, por casualidad sin duda, debajo.


Yin


Yang

Si hubiera una relación articulable en el plano sexual, si hubiera una relación articulable en el ser hablante, ¿debería enunciarse que va de todos los de un mismo sexo a todos los del otro? Esta es evidentemente la idea que nos sugiere, en el punto donde estamos, la referencia a lo que denominé el modelo animal: aptitud por la que cada uno de los de un lado vale para todos los demás del otro. Ven entonces que el enunciado se promulga según la forma semántica significativa de lo universal.

Al remplazar, en lo que dije, *cada uno* por *cualquiera* o por *quien sea* –quien sea de uno de esos lados–, ustedes estarían precisamente en la indeterminación de lo que se elige en cada *todos* para que responda a todos los otros. Estaríamos pues absolutamente en el orden de lo que sugiere lo que se denominaría –reconozcan en este condicional algo a lo que hace eco mi título– un discurso que no fuese semblante.

El *cada uno* que primero usé tiene por efecto recordarles que la relación efectiva, me atrevo a decir, no deja de evocar el horizonte del *uno a uno*, del *a cada cual su cada cuala*. Esta correspondencia biunívoca hace eco a lo que sabemos que es esencial para presentificar el número. Observemos que no podemos de entrada eliminar la existencia de estas dos dimensiones. Cabe incluso decir que el modelo animal es justamente lo que sugiere el fantasma anímico. Aunque la elección sea por encuentro, el acoplamiento biunívoco es lo que se nos manifiesta, a saber, que hay dos animales que copulan juntos. Si no tuviéramos ese modelo animal, no tendríamos esta dimensión esencial de que el encuentro es único. Esto, solo esto, fomenta el modelo anímico. Llamémoslo el encuentro entre alma y alma.

A quien conoce la condición del ser hablante en todo caso no ha de sorprenderle que, a partir de ese fundamento, el encuentro deba justamente repetirse en calidad de único. No hay aquí necesidad de poner en juego ninguna dimensión de virtud. La necesidad misma de lo que en el ser hablante se produce como único es que se repite. Por eso mismo el fantasma que denominé anímico solo se sustenta y fomenta en el modelo animal. Es un fantasma hecho para decir *el lenguaje no existe*, algo que no carece de interés en el campo analítico.

Lo que nos da la ilusión de la relación sexual en el ser hablante es todo lo que materializa a lo universal en un comportamiento que es efectivamente de manada en las relaciones entre los sexos. Ya subrayé que, en la búsqueda o la caza sexual, los muchachos se envalentonan en grupo, y que a las muchachas les gusta alentarse en yunta, siempre y cuando les convenga. Es una observación etológica que hice por mí mismo, pero que no resuelve nada, ya que basta con reflexionar para ver allí un viraje suficientemente equívoco como para que no pueda sostenerse por mucho tiempo.

Para ser aquí más insistente y atenerme al nivel de la experiencia analítica más rasa, quiero decir a ras del suelo, les recordaré que lo imaginario es lo que reconstituimos en el modelo animal –lo que reconstituimos a nuestro parecer, por supuesto, pues no podemos reconstruir-

lo más que por medio de la observación. De lo imaginario, en cambio, tenemos cierta experiencia. No es fácil, pero el psicoanálisis nos permitió entender. Para decir las cosas crudamente –habría que decir *cruel*– no me será difícil hacerme entender si digo que en todo encuentro sexual, pues bien, Dios mío, si hay algo que el psicoanálisis permite afirmar es precisamente no sé qué perfil de otra presencia, para lo cual el término vulgar *cama redonda* no está absolutamente excluido.

Esta referencia no tiene en sí misma nada decisivo, pues se podría adoptar un aire serio y decir que ese es justamente el estigma de la anomalía, como si la norma macho, en dos palabras,[1] fuera ubicable en algún lado. Es seguro que, al proponer lo que acabo de señalar con ese nombre vulgar, no busqué por cierto hacer vibrar en ustedes la lira erótica, sino aportarles una observación que puede servir para despabilarlos un poco. Que esto les dé al menos esa dimensión, no la que puede hacerse eco de Eros –no estoy aquí por cierto para divertirlos en esa línea–, sino simplemente la dimensión pura del despertar.

Intentemos ahora despejar lo tocante al parentesco entre lo universal y nuestro asunto, a saber, el enunciado por el cual los objetos deberían repartirse en dos todos de equivalencia opuesta. Acabo de hacerles notar que de ningún modo cabe exigir la equinumerosidad de los individuos, y agregaré que creí poder sustentar lo que debía proponer en la mera biunivocidad del acoplamiento. Habría entonces, si ello fuese posible, dos universales definidos por el solo establecimiento de la posibilidad de una relación entre el uno y el otro o entre el otro y el uno.

La susodicha relación no tiene en absoluto nada que ver con lo que corrientemente se denomina relaciones sexuales. Tenemos montones de relaciones con esas relaciones. Y acerca de esas relaciones tenemos también pequeñas relaciones, y eso ocupa nuestra vida terrenal. En el nivel donde la sitúo, la cuestión es fundar esa relación en universales. ¿Cómo se relaciona el universal *hombre* con el universal *mujer*? Esta es la pregunta que se nos impone por el hecho de que el lenguaje exige fundarla por esa vía. Si no hubiese lenguaje, pues bien, tampoco habría pregunta. No tendríamos que poner en juego lo universal.

Para precisar, y hacer que el Otro sea ajeno por completo a lo que aquí podría ser pura y simplemente facilitador, quizás esta noche me vea

1. Hay homofonía entre *norme mâle* ("norma macho") y *normale* ("norma", "media"). [N. del T.]

obligado a acentuar mediante algo suplementario la A con que marco a este Otro como vacío. Agreguemos una h. El *Hotro* no sería un modo tan malo de hacer escuchar la dimensión de *Huno* que puede aquí entrar en juego. Nos permitiría por ejemplo entender que no por casualidad todas las elucubraciones filosóficas que tenemos surgieron de un tal Sócrates manifiestamente histérico, quiero decir, clínicamente. Tenemos el relato de sus manifestaciones de orden cataléptico.

Si el tal Sócrates pudo sostener un discurso que no por nada está en el origen del discurso de la ciencia, se debió a que condujo al sujeto, como yo lo defino, al lugar del semblante. Y pudo hacerlo muy precisamente gracias a esa dimensión que para él presentificaba al *Hotro* como tal, a saber, el odio por su mujer, para llamarlo por su nombre. Esta persona *se amujeraba* a tal punto que en el momento de su muerte él debió rogarle educadamente que se retire para dejar a dicha muerte toda su significación política. Esta es una mera indicación concerniente al punto donde yace la cuestión que estamos planteando.

Si bien podemos decir que no hay relación sexual, no lo hacemos por cierto de manera inocente. Pues la experiencia –que concierne a un modo de discurso que no es en lo más mínimo el de la histérica, sino el que inscribí bajo una repartición cuadripódica como discurso analítico– señala la dimensión, jamás evocada hasta ahora, de la función fálica. Debido a ella, no es a partir de la relación sexual como se caracteriza al menos uno de los dos términos, y muy precisamente aquel con el que se vincula este término, el *Huno*. No es porque su posición de *Huno* pueda reducirse al término macho, o sea, en la terminología china, la esencia del *Yang*. Al contrario, es por solo ser órgano como un utensilio, dicho sea esto para acentuar el sentido –el sentido velado, ya que nos llega de lejos– del término *órgano*. La experiencia analítica nos incita a ver girar en torno al utensilio todo lo que se enuncia de la relación sexual. Esto es una novedad, o sea, responde al surgimiento de un discurso que nunca había salido a luz, y que no podía concebirse sin el previo surgimiento del discurso de la ciencia, en la medida en que es inserción del lenguaje en lo real matemático.

Dije que lo que estigmatiza a esta relación, por estar profundamente subvertida en el lenguaje, es muy precisamente esto: que ya no hay modo –como no obstante se lo hizo, pero en una dimensión que me parece de espejismo– de escribirla en términos de esencia macho y de esencia hembra. Ese *no poder escribirse*, ¿qué significa, dado que al fin y al cabo ya se escribió? Si descarto esta antigua escritura en nombre

del discurso analítico, ustedes podrían hacerme una objeción mucho más válida: que yo también la escribo. Lo que acabo de mostrar una vez más en el pizarrón pretende en efecto sostener mediante una escritura la trama del asunto sexual.

Sin embargo, esta escritura solo adquiere su autoridad, solo adquiere su forma sobre la base de una escritura muy específica, que permitió introducir en la lógica la irrupción de la topología matemática. Solo a partir de la existencia de la formulación de esa topología pudimos imaginar hacer de toda proposición una función proposicional, que se especifica por el sitio vacío que dejamos en ella y en función del cual se determina el argumento.

Lo que tomo de la inscripción matemática de los términos *función* y *argumento* –que remplaza a las primeras formas, no digo formalizaciones, esbozadas por Aristóteles en un estilo logístico– parece ofrecernos un término cómodo para especificar la oposición sexual. ¿Qué haría falta? Alcanzaría con que las funciones respectivas del macho y de la hembra se distinguiesen precisamente como el *Yin* y el *Yang*. Pero dado que la función es precisamente única, que siempre está en juego Φ de *x*, se engendran la dificultad y la complicación. Por el solo hecho de que ustedes estén aquí, no es posible que no tengan al menos una pequeña idea al respecto.

Φ de *x* afirma que es verdadero –tal es el sentido que tiene el término función– que lo relativo al registro del acto sexual depende de la función fálica. En la medida en que hay función fálica en juego, cualquiera que sea el lado desde el cual miremos –quiero decir, desde un lado o desde el otro–, algo nos incita a preguntar en qué difieren, pues, ambos partenaires. Eso es precisamente lo que inscriben las fórmulas que puse en el pizarrón.

Si se verifica que, por el hecho de dominar igualmente a ambos partenaires, la función fálica no los hace diferentes, eso no quita que ante todo debamos buscar la diferencia en otro lugar. En este aspecto, las fórmulas inscriptas en el pizarrón merecen ser interrogadas según ambas vertientes: la vertiente de la izquierda opuesta a la vertiente de la derecha, y el nivel superior opuesto al nivel inferior. Lo que significan merece ser auscultado, si me permiten, es decir, interrogado sobre el punto en que pueden dar pruebas de cierto abuso.

Que me haya valido de una formulación constituida por la irrupción de las matemáticas en la lógica no implica que me sirva de ella totalmente del mismo modo. Y mis primeras observaciones consistirán en

mostrar que en efecto el modo en que me valgo de ella de ningún modo es traducible a términos de lógica proposicional. El modo en que interviene la variable, a saber, lo que da su lugar al argumento, está aquí totalmente especificado por la forma cuádruple bajo la cual está planteada la relación del argumento con la función.

Para introducir lo que está en juego, les recordaré que en lógica proposicional tenemos en primer plano las cuatro relaciones que de algún modo son el fundamento de esa lógica, a saber, la negación, la conjunción, la disyunción y la implicación. Hay otras, pero estas son las primeras, y todas las demás se reconducen a estas.

Ahora bien, el modo en que se encuentran escritas nuestras posiciones de argumento y de función es tal que aquí resulta insostenible la relación llamada negación, según la cual lo que se plantea como verdad solo podría negarse mediante el término *falso*. Ustedes en efecto pueden ver en el nivel inferior o en el superior el enunciado de la función, a saber, que ella es fálica, ya sea como una verdad, ya sea precisamente como algo a impugnar. La verdadera verdad sería justamente lo que no se escribe, lo que acá solo puede escribirse bajo la forma que impugna a la función fálica, a saber, *No es verdadero que la función fálica sea lo que funda la relación sexual*. En ambos casos, estos dos niveles son independientes como tales, y de ningún modo es cuestión de hacer de uno la negación del otro, sino de hacer, por el contrario, de uno el obstáculo para el otro.

Ustedes ven que en el nivel superior se reparten un *existe* y un *no existe*. Asimismo, en el nivel inferior, de un lado tienen un *todo x*, a saber, el dominio de lo que se define por medio de la función fálica. Del otro lado, la diferencia de la posición del argumento en la función fálica surge de que *no toda* mujer se inscribe en ella.

Ven bien que, lejos de que uno se oponga al otro como su negación, gracias a su subsistencia –aquí precisamente negada– es posible por el contrario circunscribir lo que está en juego. De un lado, del lado macho, hay un *x* que puede sostenerse en el más allá de la función fálica, y del otro lado no lo hay, por la simple razón de que una mujer no podría ser castrada, y esto por las mejores razones. Este es el nivel de lo que justamente nos cierra el paso en la relación sexual. Como contrapartida, en el nivel de la función fálica, el hecho de que al *todo* se oponga el *no toda* posibilita una repartición de izquierda a derecha de lo que se fundará como macho y como hembra. Lejos entonces de que la relación de

negación nos obligue a elegir, debemos por el contrario repartir. Si los dos lados se oponen uno al otro, lo hacen legítimamente.

Después de la negación, mencioné la conjunción. Para ajustar cuentas con ella, en esta ocasión solo necesitaré señalar –supongo que hay aquí bastante gente que habrá hojeado vagamente algún libro de lógica, como para no tener que insistir– que la conjunción toma su valor del hecho de que dos proposiciones pueden ser ambas verdaderas. Esto es justamente algo que de ningún modo nos permite lo que está inscripto en el pizarrón, pues ustedes ven bien que de derecha a izquierda no hay identidad alguna, y que, donde está en juego lo que se plantea como verdadero, a saber, Φ de *x*, las universales no pueden estar en conjunción. La universal del lado izquierdo solo se opone al lado derecho en esto: que no hay universal articulable, o sea que la mujer con respecto a la función fálica solo se sitúa por estar *no toda* sujeta a ella.

Sin embargo, la disyunción no se sostiene mejor, si ustedes recuerdan que ella solo toma su valor del hecho de que dos proposiciones no puedan ser falsas al mismo tiempo. ¿Diremos que esta es la relación más fuerte o la más débil? Es seguramente la más fuerte, por ser la más dura de pelar, ya que hace falta un mínimo para que haya disyunción. La disyunción valida que una proposición sea verdadera, la otra falsa, o que ambas sean verdaderas. *Una verdadera, la otra falsa*, o quizás *una falsa, la otra verdadera*, o incluso *ambas verdaderas*: hay entonces al menos tres casos combinatorios en los cuales la disyunción se sostiene. Lo único que ella no podría admitir es que ambas fuesen falsas. Ahora bien, aquí arriba tenemos dos funciones de las cuales se plantea que no son la verdadera verdad. Parece que tenemos aquí algo que da esperanzas de haber al menos articulado una verdadera disyunción.

Observen lo que está escrito a la izquierda, que tendré ocasión de articular de un modo que le dé vida: el Φ de *x* con el signo de la negación encima. O sea que en la medida en que la función fálica no funciona, hay posibilidades de relación sexual. Hemos planteado que para ello tiene que existir un *x*. Del otro lado, ¿qué tenemos? Que tal *x* no existe. De ahí que quepa decir que la suerte de lo que sería un modo bajo el cual se sostendría en el ser hablante la diferenciación entre el macho y la hembra, entre el hombre y la mujer, depende de las posibilidades que tengamos de que haya discordia –enseguida veremos qué quiero decir con esto– en el nivel de las universales, que no se sostienen debido a la inconsistencia de una de ellas.

¿Qué sucede cuando impugnamos la función misma? Si de un lado se supone que existe un *x* que satisface a Φ de *x* negada, del otro tenemos la expresa formulación de que ningún *x* la satisface, lo que ilustré al decir que la mujer, por las mejores razones, no podría ser castrada. Pero eso justamente pasa por el enunciado *ningún x*. Es decir que, en el nivel donde la disyunción tendría posibilidades de producirse, de un lado sólo hallamos *uno*, o por lo menos sólo *al-menos-uno* –y del otro lado la no existencia, es decir, la relación entre uno y cero.

Entonces, en el nivel donde la relación sexual tendría posibilidades, no de ser realizada en absoluto, sino meramente de ser esperada más allá de la abolición por la impugnación de la función fálica, ya no hallamos como presencia, me atrevería a decir, más que uno de los dos sexos. Esto es lo que debemos acercar a la experiencia tal como ustedes están acostumbrados a verla enunciarse.

Lo universal solo hace surgir para la mujer la función fálica, en la que ella participa, como ustedes saben –tal es la experiencia, demasiado cotidiana, por desgracia, como para que no vele la estructura. Pero ella solo participa allí queriendo arrebatársela al hombre, o bien, Dios mío, imponiéndole el servicio, en el caso, *...o peor*, viene al caso decirlo, de que ella se lo devuelva. Pero eso no universaliza a la mujer, aunque solo sea porque la raíz del *no toda* es que ella esconde un goce diferente del goce fálico, el goce llamado estrictamente femenino, que no depende en absoluto de aquel.

La mujer es no toda porque su goce es dual. Eso es justamente lo que reveló Tiresias cuando se recuperó tras haber sido, por la gracia de Zeus, Teresa por un tiempo, naturalmente con la consecuencia que sabemos. Esta consecuencia está como desplegada, si me permiten, visible –digámoslo– en Edipo. Es lo que le esperaba, por haber existido, justamente él, como hombre en esa posesión suprema que resultaba del engaño en que su partenaire lo mantenía acerca de la verdadera naturaleza de lo que ella ofrecía a su goce. O bien, digámoslo de otro modo, a falta de que su partenaire le demandara que rechazase lo que ella le ofrecía. Esto manifiesta, pero en el nivel del mito, que para existir como hombre en un nivel que escape a la función fálica, Edipo no tenía otra mujer que esta, que justamente no habría debido existir para él como tal.

¿Por qué ese *no habría debido*? ¿Por qué la teoría del incesto? Esto me obligaría a internarme por ese camino de los Nombres-del-Padre por el cual dije que nunca más me internaría. Como alguien me lo rogó, releí la primera conferencia del año 1963-64 en Sainte-Anne. Por esa

razón justamente volví a ella. Se deja releer, se deja leer, tiene incluso cierta dignidad, de modo que la publicaré si es que sigo publicando –cosa que no depende de mí. Otros deberían publicar conmigo; eso me alentaría. Si la publico, verán con qué esmero ubiqué en ese momento –ya lo había dicho cinco años antes en varios registros– la metáfora paterna, el nombre propio, etc. Había allí todo lo necesario para dar, con la Biblia, un sentido a esa elucubración mítica de mis decires. Pero ya nunca más lo haré. Nunca más lo haré porque a fin de cuentas puedo contentarme con formular las cosas en el nivel de la estructura lógica que, en definitiva, tiene sus derechos.

En cierto nivel, aquel donde habría posibilidades de que hubiera relación sexual, no existe otra cosa que Φ de *x* tachado, ese *hétéros* en calidad de ausente. Este no es en absoluto el privilegio obligado del sexo femenino, sino la mera indicación de lo que inscribo en mi grafo –lo digo porque eso tuvo su éxito– con el Significante de A tachada. Esto significa que, por donde se lo tome, el Otro está ausente desde el momento en que está en juego la relación sexual.

En el nivel de lo que funciona, es decir, la función fálica, hay meramente esa discordia que acabo de recordar. O sea que de uno y otro lado no estamos –por esta vez– en la misma posición. De un lado tenemos el universal fundado en una relación necesaria con la función fálica, y del otro lado una relación contingente, porque la mujer es *no toda*.

Subrayo entonces que en el nivel superior la relación basada en la desaparición, en el desvanecimiento de la existencia de uno de los partenaires que deja el lugar vacío para la inscripción de la palabra, no es privilegio de ninguno de los lados. Pero para que haya fundamento del sexo, como se dice, hace falta que sean dos. Cero y uno, seguramente da dos en el plano simbólico, es decir, siempre y cuando concordemos en que la existencia se arraiga en el símbolo. Esto es lo que define al ser hablante.

Sin duda el ser hablante es algo, posiblemente. ¿Qué es eso que no es lo que es? Pero ese ser es absolutamente inaprensible. Y es tanto más inaprensible cuanto que está obligado a pasar por el símbolo para sostenerse. Un ser, cuando sólo a partir del símbolo llega a ser, es justamente un ser sin ser. Por el solo hecho de hablar, todos ustedes participan en este ser sin ser. Como contrapartida, lo que se sostiene es la existencia, en la medida en que existir no es ser, sino depender del Otro. Todos ustedes están aquí, por algún lado, existiendo, pero en lo tocante al ser de cada uno, no están tan tranquilos. Si no, no vendrían a procurarse seguridad en tantos esfuerzos psicoanalíticos.

Hay aquí algo absolutamente original en el primer surgimiento de la lógica, donde impresiona la fluctuación de Aristóteles a propósito del estatus de la proposición particular. Esas dificultades fueron subrayadas en otro lado, no las descubrí yo. Aconsejo, a quienes quieran remitirse a ello, el número 10 de los *Cahiers pour l'analyse*, cuyo primer artículo, de un tal Jacques Brunschwig, "La proposición particular y las pruebas de no-conclusividad en Aristóteles", es excelente al respecto. Verán allí perfectamente puntuada la dificultad de Aristóteles con la particular. Él seguramente nota que la existencia solo podría establecerse fuera de la universal, y justo por eso sitúa la existencia en el nivel de la particular –particular que de ningún modo alcanza para sostenerla, aunque cause esa ilusión gracias al empleo del término *algún*.

Esta formalización se llama cuantificación debido a una huella que dejó en la historia filosófica un tal Apuleyo –un novelista de no muy buen gusto y un místico ciertamente desenfrenado, que escribió *El asno de oro*–, quien un día introdujo que lo que concernía en Aristóteles al *todos* y al *algún* era del orden de la cantidad. No es nada semejante, sino apenas dos modos diferentes de lo que podría denominar, si ustedes me perdonan algo que es un poco improvisado, la encarnación del símbolo.

La entrada en la vida cotidiana, el hecho de que haya *todos* y *algún* en todas las lenguas, es justamente lo que nos obliga a plantear que el lenguaje debe de todos modos tener una raíz común. Y como las lenguas son profundamente diferentes en su estructura, eso debe estar en relación con algo que no es lenguaje. Se comprende que aquí la gente resbale. Presentimos que ese ser más allá del lenguaje sólo puede ser matemático, número, y con este pretexto imaginamos que está en juego la cantidad. Pero quizás en sentido estricto no sea el número en toda su realidad aquello a lo cual da acceso el lenguaje. Quizá solo sea capaz de enlazar el cero y el uno. Por aquí se produciría la entrada de ese real, ese real que es lo único que puede estar más allá del lenguaje, único dominio en el que puede formularse una imposibilidad simbólica.

La relación con el número es accesible para el lenguaje si este está fundado en la no relación sexual. Pero que no pueda cotejar el cero y el uno encuentra fácilmente su reflejo en la elaboración que Frege hace de la génesis lógica de los números. Les indiqué lo que dificulta esa génesis lógica, a saber, la brecha entre el cero y el uno, que les subrayé con el triángulo matemático, brecha que redobla su oposición por enfrentamiento. Que aquí esté la esencia de la primera pareja, que no rija para

un tercero, y que la brecha como tal sea siempre del dos, es algo esencial que ha de recordarse debido a algo mucho más peligroso de dejar subsistir en el análisis que las aventuras míticas del Padre primordial. En sí mismas, estas no presentan inconveniente alguno, en la medida en que estructuran admirablemente la necesidad de que haya en algún lado *al menos uno* que trascienda lo tocante a la captura de la función fálica. Esto está suficientemente expresado allí como para que podamos usarlo con comodidad, además de que lo vemos confirmado por la estructuración lógica de lo que está inscripto en el pizarrón. En cambio, nada es más peligroso que las confusiones que atañen al Uno.

El Uno, como ustedes saben, es frecuentemente evocado por Freud como significante de una esencia del Eros que estaría dada por la fusión, a saber, que la libido sería esa clase de esencia que, de los dos, tendería a hacer Uno. Según un viejo mito que con seguridad no es para nada buena mística, el mundo, mediante una de sus tensiones fundamentales, tendería a no formar más que Uno. Ese mito sólo puede funcionar con un horizonte de delirio, y no tiene que ver con nada que encontremos en la experiencia. Si hay en efecto algo que causa dificultad en la relación, y que el análisis no solo articula, sino que está hecho para hacer que juegue en todos los sentidos, son las relaciones entre las mujeres y los hombres. Nada en ellas se parece a no sé qué tendencia espontánea al Uno, fuera de ese horizonte del que recién dije que se fundaba en no sé qué mito animal. El Eros no es de ningún modo una tendencia al Uno, muy lejos de esto.

La articulación precisa de los dos niveles muestra que solo en la discordia se funda la oposición entre los sexos, en la medida en que estos no podrían de ningún modo instituirse a partir de un universal. Por el contrario, en el nivel de la existencia hallamos una oposición que consiste en la anulación, en el vaciamiento de una de las funciones: la del Otro. Ese vaciamiento encierra la posibilidad de la articulación del lenguaje. Me parece que esto es lo que hay que destacar.

Observen que recién, habiéndoles hablado sucesivamente de la negación, de la conjunción y de la disyunción, no avancé hasta la implicación. Esta solo podría funcionar entre los dos niveles, el de la función fálica y el que la impugna. Ahora bien, nada de lo que es disyunción en el nivel inferior, en el nivel de la insuficiencia de la especificación universal, implica empero que la discordia del nivel inferior resulte exigible *si y solo si* la síncopa de existencia en el nivel superior se produce en forma efectiva, y recíprocamente.

Una vez más vemos funcionar por separado la relación entre el nivel superior y el nivel inferior. La exigencia de que exista *al menos un hombre*, que es la que parece expresarse en el nivel de ese femenino que se especifica por ser un *no-toda*, es el único punto donde la dualidad tiene posibilidades de ser representada. No hay aquí más que un requisito gratuito, si me permiten. Nada impone este *al menos un*, salvo la chance única –aún hace falta jugarla– de que algo funcione en la otra vertiente, pero como un punto ideal, como posibilidad para todos los hombres de alcanzarlo. ¿Cómo? Por identificación. No hay aquí más que una necesidad lógica que solo se impone en el nivel de la apuesta.

Observen por el contrario lo que resulta de esto en lo que concierne a la universal tachada. Por eso es indispensable el *al menos uno* en que se sostiene el Nombre-del-Padre mítico. Al decirlo planteo la apreciación que falta a la noción de especie o de clase, y que muestra bien que no por casualidad en las formas aristotélicas toda la dialéctica fue fallida.

¿Dónde funciona en fin ese $\exists x$, ese *existe al menos uno* que no es siervo de la función fálica? Solo a partir de un requisito de tipo desesperado, diré, desde el punto de vista de algo que ni siquiera se apoya en una definición universal. Pero observen que, con respecto a la universal señalada como $\forall x.\Phi x$, todo macho es siervo de la función fálica. ¿Qué quiere decir este *al menos uno* que funciona por escapar a ella? Diré que es la excepción. Es lo que dice, sin saber lo que dice, el proverbio *La excepción confirma la regla*. Es singular que solo con el discurso analítico un universal pueda encontrar su fundamento verdadero en la existencia de la excepción. El universal así fundado en todo caso se distingue de todo uso del susodicho universal que la tradición filosófica haya vuelto común.

Hay algo singular que encuentro haciendo un interrogatorio y porque, debido a una antigua formación, no ignoro completamente el chino, pero debí hacer que me lo confirme uno de mis queridos amigos que tiene como lengua materna lo que yo sólo había conservado más o menos como huella, a saber, que en chino la denominación de *todo hombre* es *Dou*, que no les escribo en el pizarrón porque estoy cansado, o, articulación más antigua, se dice *Yia*. En fin, si los divierte, se lo escribiré de todos modos.



Dou



Yia

¿Acaso se imaginan cómo puede decirse por ejemplo *todos los hombres comen*? Pues bien, se dice *mei ga ran dou chi fan*. *Mei* insiste en el hecho de que ellos están aquí, y si ustedes dudan de ello, el especificativo *ge* les muestra bien que los contamos. Pero eso no los hace *todos*, y entonces se agrega *dou*, que quiere decir *sin excepción*. Podría citarles otras cosas. Puedo decirles que *Todos los soldados perecieron*, están todos muertos, en chino se dice *Soldados sin excepción kaput*. El *todo* que vemos desplegarse desde el interior y no encontrar su límite más que en la inclusión es captado en conjuntos más y más vastos. En la lengua china siempre se dice *dou* o *yia* pensando la totalidad que está en juego como contenido.

Lo que descubrimos en lo que les articulo como una relación única con respecto al estatus de lo universal adquiere la figura de una excepción. Pero asimismo esta idea solo es el correlato de lo que recién denominé el vacío del Otro. Si hemos progresado en la lógica de clases, es por haber creado la lógica de conjuntos. La diferencia entre la clase y el conjunto es que, cuando la clase se vacía, ya no hay clase, mientras que, cuando el conjunto se vacía, aún está ese elemento que es el conjunto vacío. Justamente en esto, una vez más, la matemática hace que la lógica progrese.

Veamos dónde retomar la unilateralidad de la función existencial para lo tocante al otro partenaire en la medida en que él es *sin excepción*. Esto es indicado por la no existencia de x en la parte derecha del pizarrón, a saber, que no hay excepción. Esto ya no tiene aquí paralelismo, simetría con la exigencia, que recién llamé desesperada, del *al menos uno*. Es una exigencia diferente y que se basa en que a fin de cuentas el universal masculino puede asentarse en la seguridad de que no existe mujer que deba ser castrada, y esto por razones que le parecen evidentes. Pero esto de hecho no tiene mayor alcance, debido a que es una seguridad gratuita. Lo que recién recordé acerca del comportamiento de la mujer muestra bastante que su relación con la función fálica es bien activa. Pero aquí, como recién, si la suposición se basa en la seguridad de que se trata de un imposible –lo que constituye el colmo de lo real–, esto no hace temblar empero la fragilidad, si me permiten, de la conjetura.

Cualquiera que sea el caso, en efecto, la mujer no está mejor asegurada en su esencia universal por la simple razón de que esto –no hay x que responda a la función Φx negada– es lo contrario del límite. El hecho de que no haya excepción no asegura mejor el universal de la

mujer, ya tan mal establecido por ser discordante. Muy lejos de dar una consistencia a algún *todo*, el *sin excepción* la brinda menos aún, naturalmente, a lo que se define como *no-todo*, como esencialmente dual.

Quiero que esto les quede como una estaca necesaria para la escalada que podremos intentar posteriormente, si vamos por el camino en el que debe interrogarse rigurosamente la irrupción de la cosa más extraña, a saber, la función del Uno. La mentalidad animal solo nos sirve aquí de referencia en espejo, un espejo ante el cual, como ante todos los espejos, negamos pura y simplemente. Podríamos preguntarnos: para el animal, ¿hay Uno?

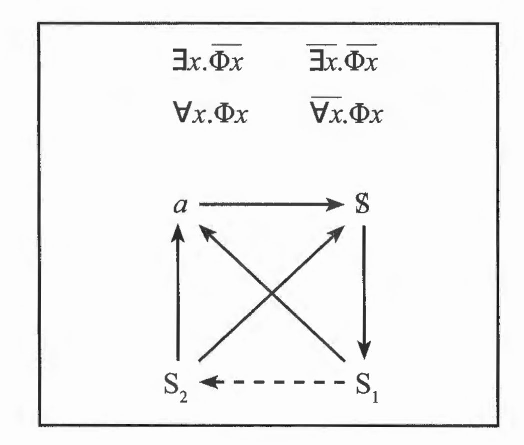
Nos veremos conducidos a desbrozar el cariz exorbitante del surgimiento de ese Uno con el *Parménides* de Platón, y por eso los invité a releerlo antes que yo lo aborde.

3 DE MARZO DE 1972

VIII

LO QUE INCUMBE AL OTRO

Sus fantasmas los gozan
La cola de pensamientos
La ontología es una vergüenza
Lo imposible no se transgrede
La mujer entre centro y ausencia



Ya que este año apunto a hablarles del Uno, hoy comenzaré a enunciar lo que incumbe al Otro.

A propósito de ese Otro que escribo con una A mayúscula, hace un tiempo recogí la inquietud señalada por un marxista a quien yo debía el lugar desde donde había retomado mi trabajo. La inquietud era esta: al proponer ese Otro, ese tercero, en la relación de la pareja, él, el marxista, sólo podía identificarlo con Dios. Esta inquietud, ¿se abrió a continuación suficiente camino como para inspirarle una desconfianza irreductible respecto de la huella que yo podía dejar?

Es una cuestión que por hoy dejaré de lado, pues comenzaré por el simple develamiento de lo que incumbe a este Otro.

1

El Otro en cuestión es el de la pareja sexual, ese mismo. Por eso justamente nos será necesario producir un significante que sólo puede escribirse en la medida en que tacha esa A mayúscula.

Se –subrayo ese *se* sin detenerme en él, pues no daría un paso–, se goza solamente del Otro. Es más difícil añadir esto, que parecería imponerse, porque dije que lo que caracteriza al goce se escabulle: se es gozado solamente por el Otro. Ese es el abismo que nos presenta la cuestión de la existencia de Dios, que dejo en el horizonte como inefable.

Cuando digo que se goza solamente del Otro, lo importante no es la relación entre lo que podríamos creer nuestro ser y lo que goza, sino que no se goza de él sexualmente –no hay relación sexual– ni se es gozado por él. Ven ustedes que lalengua, que escribo en una sola palabra, lalengua, que no obstante es generosa, aquí resiste. Se empaca. Hay que decirlo: del Otro sólo se goza mentalmente.

Una observación en el *Parménides* toma aquí su valor de modelo, por lo cual les recomendé dirigirse a él para desasnarse un poco. Naturalmente, si ustedes lo leen a través de los comentarios que le dedican en la universidad, lo situarán en el linaje de los filósofos, donde se lo considera un ejercicio particularmente brillante, pero después de esa fórmula de cortesía les dicen que allí no hay mucho para hacer, que Platón simplemente impulsó hasta su último grado de agudeza lo que les deducirán de su teoría de las formas. Quizás ustedes deberían leerlo de otro modo. Hay que leerlo con inocencia.

Observen que de tanto en tanto algo puede emocionarlos, aunque más no sea, por ejemplo, esta observación totalmente al pasar, totalmente al margen, al comienzo de la séptima hipótesis, que parte de *si el Uno no es*: *¿Y si dijéramos que el No-Uno no es?* Y entonces se aplica a mostrar que la negación de lo que fuere, no solo la del Uno –la de lo no-grande, la de lo no-pequeño–, esta negación como tal se distingue por no negar el mismo término.

Les ruego de inmediato que se detengan aquí en cuanto a lo que está en juego, la negación del goce sexual. La S paréntesis de A mayúscula tachada, S(Ⱥ), es lo mismo que acabo de formular: que del Otro se goza

mentalmente. Como ya lo adelanté, esto escribe algo sobre el Otro en calidad de término de la relación que, por desvanecerse debido a que no existe, deviene el lugar donde esta se escribe, donde esta se escribe tal como esas cuatro fórmulas están aquí escritas, a fin de transmitir un saber. Ese saber quizá se enseña, pero lo que se transmite es la fórmula.

Debido precisamente a que uno de los términos se convierte en el lugar donde la relación se escribe, esta ya no puede ser relación porque el término cambia de función y deviene el lugar donde esta se escribe, y la relación solo es por estar escrita en el lugar de ese término. Uno de los términos de la relación debe vaciarse para permitirle, a esta relación, escribirse.

Eso es justo lo que quita radicalmente todo alcance de idealismo a ese *mentalmente* que propuse recién entre comillas, cosa que la palabra no puede enunciar. Ese idealismo es incontestable cuando vemos desarrollarse bajo la pluma de Berkeley observaciones que se basan, todas, en el hecho de que todo lo que se piensa es pensado por alguien. Esto es argumento, o más exactamente argumentación irreductible. Sería más mordaz si confesara que lo que está en juego es goce.

Ustedes no gozan más que de sus fantasmas. He aquí lo que brindaría alcance al idealismo, que por otra parte nadie, a pesar de que sea incontestable, toma en serio. Lo importante es que sus fantasmas los gozan.

Aquí puedo retomar lo que decía recién. Como ustedes ven, ni siquiera lalengua, que es generosa, suelta esa palabra fácilmente.

2

El idealismo propone que no se trata más que de pensamientos [*que de pensées*]. Para salir de allí, lalengua, que es generosa pero no tanto, puede quizás ofrecerles algo que de todos modos no tendré necesidad de escribir para rogarles que lo hagan consonar. En fin, si hay que hacer que lo escuchen, c-o-l-a, *cola de pensamientos* [*queue de pensées*].[1]

Esto es lo que permite la generosidad de lalengua en francés. Esta es la lengua en que me expreso, no veo por qué no aprovecharla. Si yo hablara otra, encontraría otra cosa. Aquí no se trata más *que de cola* de pensamientos, pero no –como dice el idealista– en la medida en que se

1. Hay homofonía parcial entre *que* ("que") y *queue* ("cola"). [N. del T.]

los piensa, ni siquiera en la medida en que solo se los piensa *luego-existo* –cosa que sin embargo constituye un progreso–, sino en la medida en que ellos se piensen realmente.

En esto me clasifico entre los realistas, siempre y cuando esto tenga el más mínimo interés, ya que no veo por qué habría yo de clasificarme filosóficamente, si por mi intermedio emerge un discurso que no es el discurso filosófico, sino el discurso psicoanalítico, en particular aquel cuyo esquema reproduje, al cual califico de discurso debido a esto que subrayé: que nada toma su sentido si no es de las relaciones de un discurso con otro discurso.

Ello supone por supuesto este ejercicio en el cual no puedo decir ni confiar en que yo los haya vuelto duchos. Todo esto no les hace ni fu ni fa, por supuesto, ya que –y por otra parte, esto constituye su existencia– ustedes están muy sólidamente insertos en discursos que los preceden, que están hace tiempo, hace un montón, incluido el discurso filosófico, en la medida en que el discurso universitario se lo transmite, es decir, en qué estado... Ustedes están sólidamente instalados allí, y eso les sirve de asiento.

No hay que creer que les lleven tanta ventaja quienes ocupan el lugar de ese Otro que yo saco a luz, pero de todos modos les han puesto en sus manos un mobiliario. No es fácil de manejar.

En ese mobiliario está el sillón, cuya naturaleza aún no ha sido bien señalada. El sillón es sin embargo esencial, porque lo propio de ese discurso es permitir producir algo a lo que está escrito allí arriba a la derecha bajo la forma de $\not{S}$, y que es, como toda escritura, una forma muy encantadora –que la S sea lo que Hogarth da como trazo de la belleza, no es en absoluto una casualidad, en algún lado debe tener un sentido, y que haya que tacharla seguramente también lo tiene. Sea como fuere, lo que se produce a partir del sujeto tachado es algo que escribo del mismo modo que lo que ocupa en el discurso del amo el lugar dominante. Ese S *uno*, S_1, es justamente lo que intento producir para ustedes, en la medida en que aquí yo hablo. En ese aspecto, ya lo dije muchas veces, estoy en el lugar del analizante, y por esto ese lugar es enseñante.

Lo que está escrito, ¿se pensó? He aquí la cuestión. Cabe no poder ya decir por quién fue pensado. Y esto es incluso, en todo lo escrito, aquello con lo que ustedes tienen que vérselas. La cola de pensamientos de la que hablaba es el sujeto mismo, el sujeto de esos pensamientos, el sujeto en calidad de hipotético. Con este hipotético, que sin embargo era muy claro, les llenaron la cabeza desde Aristóteles, desde el *hypokeímenon*.

Se ha hecho de él algo tal que ya no se da pie con bola. Lo llamaré la rastra, la rastra de esa cola de pensamientos, de eso real que produce ese efecto de cometa al cual denominé cola de pensamientos, y que quizás es precisamente el falo.

O bien lo que ocurre allí no es apto para ser reconquistado *nachträglich* por medio de lo que acabo de denominar la rastra –lo que solo es concebible debido a que el efecto que ella es tiene el mismo tenor que su advenimiento, a saber, el desarreglo, si me permiten denominar así la disyunción de la relación sexual. O bien lo que se pensó está abierto a ser repensado, al alcance de los medios de un re-pensamiento que consiste justamente en darse cuenta, al escribirlo, de que eran pensamientos. Digan lo que digan, lo escrito llega después de que esos pensamientos, esos pensamientos reales, se produjeron. Esa repetición, que es fundamento de lo que descubre la experiencia analítica, está en ese esfuerzo de repensar, en ese *nachträglich*. Que se lo escriba es prueba de ello, pero solo prueba el efecto de reconsideración, *nachträglich*. Es lo que da su fundamento al psicoanálisis.

Cuántas veces en los diálogos filosóficos ven ustedes el argumento: *Si no me sigues hasta aquí, no hay filosofía*. Lo que les diré es exactamente lo mismo. Una de dos. O bien es válido lo que aún se acepta comúnmente, en todo lo que se escribe sobre el psicoanálisis, en todo lo que brota de la pluma de los psicoanalistas, a saber, que lo que piensa no es pensable, y entonces no hay psicoanálisis. O bien, para que pueda haber psicoanálisis y, por cierto, interpretación, es necesario que aquello de donde parte la cola de pensamientos haya sido pensado, pensado en calidad de pensamiento real.

Por eso mismo les di la lata con ese Descartes. El *Pienso, luego soy* no quiere decir nada si no es verdadero. Es verdadero porque *luego soy* es lo que pienso antes de saberlo y, lo quiera *yo* o no, son la misma cosa.

La misma cosa es lo que denominé justamente la Cosa freudiana. Debido justamente a que son la misma cosa ese *pienso* y lo que pienso –es decir, *luego soy*–, no son equivalentes. Por eso hablé de la Cosa freudiana, ya que hay en la cosa dos caras –escríbanlo como quieran, *face* [cara] o *phase* [fase]– que no solo no son equivalentes, sino que no son reemplazables una por la otra en el decir. No son equivalentes, sin embargo son similares. Por eso no hablé de la Cosa freudiana más que de cierta manera.

Lo que escribí, se lee. Es curioso además que sea una de esas cosas que obligan a releerlas. Incluso esto hecha para eso. Y cuando lo relee-

mos nos damos cuenta de que no hablo de la Cosa, porque no podemos hablar *de ella*. Yo hago que ella misma hable. La Cosa en cuestión enuncia: *Yo, la verdad, hablo*. Y por supuesto no lo dice así, pero debe verse. Por eso mismo escribí. Ella lo dice de todas las maneras, y me atrevería a decir que no es una mala pieza, solo soy comprensible en mis secretitos. Lo que se escribe de la Cosa debe ser considerado como lo que se escribe proveniente de ella, no de quien escribe.

Eso mismo es lo que hace que la ontología –dicho de otro modo, la consideración del sujeto como ser– sea una vergüenza, si me permiten.[2]

Ustedes entonces lo escucharon, hay que saber de qué se habla. O el *luego-soy* no es más que un pensamiento, para demostrar que lo impensable es lo que piensa. O el hecho de decirlo puede actuar sobre la Cosa, lo suficiente como para que ella gire de otro modo. Y en este aspecto todo pensamiento se piensa por sus relaciones con lo que se escribe de él. Si no, repito, nada de psicoanálisis.

Estamos en lo i-n-a-n, que actualmente es lo más difundido que hay, *lo inan-alizable*. No basta con decir que el psicoanálisis es imposible, ya que eso no excluye que se lo practique. Para que se lo practique sin ser *inan*, lo que importa no es la calificación de imposible; es su relación con lo imposible lo que está en tela de juicio, y la relación con lo imposible es una relación de pensamiento. Esta relación no tendría sentido alguno si la imposibilidad demostrada no fuese estrictamente una imposibilidad de pensamiento, porque esta es la única demostrable.

Si fundamos lo imposible en esa relación con lo real, nos queda por decir esto que les doy de regalo; lo recibí de una mujer encantadora, lejana en mi pasado, quien no obstante sigue llevando el sello de un encantador olor a jabón, con el acento valdense que ella sabía adoptar para, pese a haberse purificado de él, saber recuperarlo: *Nada es imposible para el hombre*, decía –no puedo imitarles el acento valdense, no nací allí–, *lo que no puede hacer, lo deja*. Esto para precisarles lo tocante a lo imposible en la medida en que este término sea admisible para alguien sensato.

Pues bien, esta anulación del Otro sólo se produce en el nivel donde se inscribe –de la única manera posible, a saber, como yo lo inscribo– Φ de *x*, y la barra encima, $\overline{\Phi x}$. Esto quiere decir que no puede escribirse que lo que hace de obstáculo a la función fálica no sea verdadero. Ahora

2. *Honte* ("vergüenza") se pronuncia igual que el comienzo de la palabra *ontologie* ("ontología"). [N. del T.]

bien, ¿qué quiere decir $\exists x$, o sea, *existe x* tal que podría inscribirse en esa negación de la verdad de la función fálica?

Esto merece que lo articulemos en tiempos. Notan bien que lo que pondremos en entredicho es el estatus de la existencia en la medida en que no está claro.

3

Pienso que hace bastante tiempo que tienen las orejas, las entendederas hartas de la distinción entre la esencia y la existencia como para no estar satisfechos.

¿En qué medida el discurso analítico nos permite dar sentido a los discursos precedentes que se sostuvieron al respecto, a la colección de esas fórmulas? Hay algo que a fin de cuentas solo podría destacar en términos de una motivación cuyo desapercibimiento es lo que engendra por ejemplo la dialéctica hegeliana. De tal desapercibimiento esta no prescinde, si puedo decir, más que al considerar que el discurso como tal rige el mundo.

Heme aquí encontrando una pequeña indicación lateral. No veo por qué no retomaría esa digresión, tanto más cuanto que ustedes solo demandan eso. Solo demandan eso porque, si voy derechito, se cansan.

Lo que deja una sombra de sentido en el discurso de Hegel es una ausencia, y muy precisamente la ausencia de la plusvalía que se extrae del goce en lo real del discurso del amo. Pero esta ausencia de todos modos señala algo. Señala realmente al Otro, no como abolido, sino justamente como correlato imposible, y, al presentificar esta imposibilidad, colorea el discurso de Hegel.

Ustedes no perderán nada si releen el prefacio de la *Fenomenología del espíritu* en correlación con lo que aquí propongo. Ven todos los deberes de vacaciones que les doy, el *Parménides* y la *Fenomenología*, el prefacio al menos, porque la *Fenomenología*, naturalmente, nunca la leen. Pero el prefacio está endemoniadamente bien. Vale por sí solo el esfuerzo de releerlo, y verán que confirma, que adquiere sentido a partir de lo que les digo. No me atrevo aún a prometerles que el *Parménides* hará otro tanto, adquirirá sentido, pero lo espero, porque lo propio de un nuevo discurso es renovar lo que se pierde en el remolino de los discursos antiguos, y que es justamente el sentido.

Les dije que hay algo que colorea el discurso de Hegel porque allí el término *color* quiere decir otra cosa que *sentido*. La promoción de lo que propongo precisamente lo decolora, y completa el efecto del discurso de Marx. Querría subrayar en este discurso algo que constituye su límite. Él entraña una protesta que resulta consolidar el discurso del amo al completarlo, y no solo mediante la plusvalía, sino también al incitar –presiento que esto causará revuelo– a que la mujer exista como igual.

¿Igual a qué? Nadie lo sabe. Cabe muy bien decir también que *el hombre = cero*, ya que necesita la existencia de algo que lo niegue para existir como *todos*.

En otros términos, hay aquí una confusión, algo que no es inhabitual, ya que vivimos en la confusión, y nos equivocaríamos si creyésemos que vivimos de ella. Esto no es evidente, no veo por qué la falta de confusión impediría vivir. Incluso es muy curioso que nos precipitemos en ella, es la ocasión de decirlo. Nos lanzamos hacia ella. Cuando emerge un discurso tal como el discurso analítico, lo que este les propone es que tengan las espaldas lo bastante fuertes como para aguantar el complot de la verdad.

Cada cual sabe que los complots duran poco. Es tan fácil hacer mucho blablablá que se termina por identificar bien a todos los conjurados. La gente confunde, se precipita en la negación de la diferencia sexual. Pretende borrarla mediante el uso del signo *igual, la mujer = el hombre*.

Les diré que lo increíble, ¿no es cierto?, no son todas esas tonterías, sino el obstáculo que ellas pretenden –término grotesco– *transgredir*. He enseñado cosas que no pretendían transgredir nada, sino circunscribir algunos puntos nodales, puntos de imposibilidad. De resultas de ello, por supuesto, hay personas a las que eso molestaba, porque eran los representantes, los burócratas del discurso psicoanalítico en ejercicio, quienes me dieron, así, uno de esos golpes que debilitan la voz.

Uno de esos golpes me alcanzó físicamente por medio de un muchacho encantador. Un día me lo dio, es un amor, puso tal coraje... Lo hizo a pesar de que yo estaba al mismo tiempo bajo la amenaza de una cosa en la que no creía especialmente –en fin, hacía como si–, un revólver. Pero los tipos que en cierto momento me cortaron la voz no lo hicieron *a pesar de que...*, lo hicieron *porque* yo estaba bajo la amenaza de un revólver, uno de verdad, no de juguete como el otro. Consistía en someterme al examen, es decir, al *standard* de personas que no querían

escuchar nada del discurso analítico, aunque ocupasen el puesto burocrático. ¿Qué querían ustedes que haga? Puesto que no me sometía a ese examen, yo estaba condenado de antemano, ¿no es cierto?, lo que naturalmente hacía mucho más fácil cortarme la voz, ¡ja!

Porque una voz existe. Eso siguió así varios años. Debo decir que yo tenía muy poca voz. De todos modos tengo una voz de la cual nacieron los *Cahiers pour l'analyse*, una muy, muy, muy buena literatura, se los recomiendo decididamente. Debo decir que me ocupaba tan enteramente de mi voz que, esos *Cahiers pour l'analyse*, a decir verdad no puedo hacer todo, no puedo leer el *Parménides*, releer la *Fenomenología* y otras cosas, y luego leer también los *Cahiers pour l'analyse*. Debía recuperar mis fuerzas. Ahora las tengo; los leí de cabo a rabo, son estupendos.

Son estupendos, pero marginales, ya que no estaban hechos por psicoanalistas. En ese tiempo los psicoanalistas charloteaban. Nunca se habló tanto de la transgresión en torno a mí como en ese tiempo en el que yo tenía la voz... ¡pfff! Así es.

Figúrense que la transgresión no tiene asidero cuando está en juego el verdadero imposible, el imposible que se demuestra, el imposible tal como él se articula. Por supuesto, eso lleva tiempo. Ante todo estuvieron los primeros garabatos que permitieron el nacimiento de una lógica con ayuda del cuestionamiento de la lengua. Después se percibió que esos garabatos se topaban con algo que existía, pero no a la manera en que se creía hasta entonces, no a la manera del ser, es decir, de lo que cada uno de ustedes se cree. Cada uno se cree ser, so pretexto de que son individuos. Se percibió que había cosas que existen en el sentido de que constituyen el límite de lo que puede tenerse por la avanzada de la articulación de un discurso. Eso es lo real. Su abordaje se realiza por medio de lo que denomino lo simbólico, y esto significa los modos de lo que se enuncia mediante el campo, campo que existe, del lenguaje. Ese imposible, en la medida en que se demuestra, no se transgrede.

Hay cosas que desde hace mucho tiempo sirven de referencia. Referencia mítica quizá, pero referencia al fin. No solamente de lo tocante a ese imposible, sino de su motivación. O sea, muy precisamente, que no se escribe la relación sexual.

En ese género nunca se hizo nada mejor que, no diré la religión, porque –como les explicaré con pelos y señales– no hacemos etnología cuando somos psicoanalistas, y diluir la religión en un término gene-

ral es lo mismo que hacer etnología. Tampoco puedo decir que no haya más que una, pero está esa en la que nadamos, la religión cristiana. Pues bien, créanme, ella se las arregla endiabladamente bien con las transgresiones de ustedes. Eso es incluso todo cuanto anhela. Es lo que la consolida. Más transgresiones hay, mejor le viene.

Precisamente eso es lo que está en juego. Se trata de demostrar dónde está lo verdadero de lo que mantiene en pie a algunos discursos que los enredan.

Hoy terminaré –ojalá no haya arruinado mi anillo al golpear sobre la mesa– en el mismo punto por el cual comencé. Partí del Otro, no salí de él, porque el tiempo pasa, y no crean que cuando la sesión termina yo no tenga mi claque.

Redondearé entonces el aspecto muy limitado de lo que dije acerca del Otro, dejando de lado lo tocante a lo que debo proponerles acerca de lo que constituye el punto central, el punto que este año tengo en la mira, a saber, el Uno.

No por nada no lo abordé hoy. Nada hay tan resbaladizo como ese Uno. Es muy curioso. Si hay algo que tiene caras [*faces*] que llegan a hacerse [*fassent*] no innumerables pero sí singularmente divergentes, es por cierto el Uno.

No por nada debo primero apoyarme en el Otro. El Otro, escuchen bien, es entonces un *entre*, el entre que estaría en juego en la relación sexual, pero desplazado, y justamente por *interponerse como Otro* [*s'Autreposer*].[3] Es curioso que al plantear ese Otro, lo que hoy debí proponer no concierne más que a la mujer. Ella es por cierto la que, de esta figura del Otro, nos brinda la ilustración a nuestro alcance, por estar, según lo escribió un poeta, *entre centro y ausencia*.

¿En qué se convierte para la mujer esa segunda barra que solo pude escribir definiéndola como *no toda*? –ella no está contenida en la función fálica sin empero ser su negación. Su modo de presencia es entre centro y ausencia. Centro: es la función fálica, de la cual ella participa singularmente, debido a que el *al menos uno* que es su partenaire en el amor renuncia a la misma por ella, ese *al menos uno* que ella solo encuentra en estado de no ser más que pura existencia. Ausencia: es lo que le permite dejar de lado eso que hace que

3. Neologismo que condensa *Autre* ("Otro") y *se poser* ("plantearse, ponerse"), y que juega con *s'interposer* ("interponerse"). [N. del T.]

no participe de aquella, en la ausencia que no es menos goce por ser *gozoausencia*.[4]

Creo que nadie dirá que lo que enuncio acerca de la función fálica surge de un desconocimiento de lo tocante al goce femenino. Que el al menos uno sea presionado a habitar la *gozopresencia*,[5] si puedo expresarme así, de la mujer en esa parte que no la hace completamente abierta a la función fálica, constituye un contrasentido radical acerca de lo que exige su existencia. Debido a ese contrasentido, él ni siquiera puede existir, la excepción de su existencia misma está excluida, y se desvanece ese estatuto del Otro caracterizado por no ser universal. El desconocimiento del hombre es por ello forzoso, lo que constituye la definición de la histérica.

Aquí los dejaré hoy.

8 DE MARZO DE 1972

4. El neologismo *jouissabsence* ("gozoausencia") condensa *absence* ("ausencia") y *jouissance* ("goce"). [N. del T.]

5. El neologismo *jouisseprésence* ("gozopresencia") condensa *présence* ("presencia") y *jouissance* ("goce"). [N. del T.]

EL UNO:
QUE NO ACCEDE AL DOS

IX

EN EL CAMPO DE LO UNIANO

El Parménides es el Uno que habla
Haiuno
La asociación no es libre
Platón, lacaniano y débil
La existencia en Aristóteles

La vez pasada les conté algo que estaba centrado en el Otro, lo cual es más cómodo que aquello de lo que les hablaré hoy, cuya relación con el Otro ya les caractericé al decirles muy precisamente que no es inscribible, lo cual no torna más fáciles las cosas.

Se trata del Uno.

1

Ya les indiqué cómo su huella fue desbrozada en el *Parménides* de Platón.

El primer paso para comprender algo allí, es que se percaten de que todo lo que él enuncia acerca del Uno como dialectizable, como si se dedujera de todo discurso posible a propósito del Uno, comienza por un nivel en el que no se dice nada excepto *es Uno*, según se expresa.

Quizás algunos de ustedes hayan abierto, por mis súplicas, ese libro, y se hayan percatado de que eso no es lo mismo que decir *el Uno es*. *Es Uno* es la primera hipótesis, y *el Uno es*, la segunda. Son distintas.

Naturalmente, para que esto tenga alcance deberían leer a Platón poniendo un cachito de algo proveniente de ustedes. Platón no debería ser para ustedes lo que es: un autor. Ustedes están formados desde la infancia para hacer *autorstop*. Deberían saber que, desde la época en

que se incorporó a las costumbres, este modo en que se dirigen a las cosas como autorizados no lleva a ningún lado. Aunque, por supuesto, puede llevarlos muy lejos.

Una vez hechas estas observaciones, hoy les hablaré entonces del Uno, por razones que aún me obligarán a justificarme, ya que ¿a título de qué los ocuparía con esto? Como les hablaré del Uno, inventé un término para que oficie como título de lo que les diré al respecto.

Lo *Unario*, yo no lo inventé. En 1962 creí poder extraer de Freud el *rasgo unario*, al traducir de ese modo lo que él denomina *einziger Zug*, la segunda forma de identificación que distingue. En esa época, esto había parecido milagroso a algunos que, curiosamente, hasta ese momento nunca se habían interesado en el asunto. Por el contrario, el término con el que abarcaré lo que hoy les diré es absolutamente nuevo.

Este término surge de una suerte de precaución, porque hay muchas cosas diversas que interesan en el Uno. Intentaré a continuación desbrozar algo que sitúe el interés que mi discurso, en la medida en que a su vez desbroza el discurso analítico, tiene en pasar por el Uno. Ante todo consideren el campo designado genéricamente como lo *Uniano*.

Este es un término que nunca fue dicho y que sin embargo presenta cierto interés, por aportarles una nota de despertar cada vez que el Uno interese. Tomarlo así, en forma de epíteto, les recordará lo que Freud y antes Platón promueven, a saber, que por su propia naturaleza tiene diversas pendientes. No se les escapa que en el análisis se habla de él, ya que preside la estrafalaria asimilación del Eros a lo que tiende a coagular.

So pretexto de que el cuerpo es evidentemente una de las formas del Uno, de que se mantiene unido, de que es, salvo accidente, un individuo, el Uno es promovido por Freud. Esto pone en tela de juicio la díada de Eros y Tánatos propuesta por él. Si esta díada no estuviese sostenida por otra figura, que es precisamente aquella en la que fracasa la relación sexual, a saber, la del Uno y el *No-uno* –o sea, cero–, mal se ve qué función podría tener esta asombrosa pareja. Es innegable que sirve, en favor de algunos malentendidos, como enlace de la pulsión de muerte, así llamada a tontas y a locas. A pesar de ese discurso salvaje que se instituye por la tentativa de enunciar la relación sexual, es estrictamente imposible considerar que la copulación de dos cuerpos haga de ellos uno solo.

Es extraordinario que los eruditos se rían con sarcasmo del *Parménides*, mientras que el *Banquete* de Platón es tomado en serio como

representación de algo concerniente al amor. Algunos quizá recuerdan todavía que un año lo usé, exactamente el año anterior al que mencioné recién. Tomé el *Banquete* como campo de ejercicio en 1960-61, y no pensé en hacer ninguna otra cosa más que fundar en él la transferencia. Hasta nueva orden, aunque en su horizonte haya algo del orden del dos, la transferencia no puede considerarse una copulación.

Creo de todos modos haber indicado un poquito, en ese momento, con qué estilo de irrisión se despliega esa escena designada en sentido muy estricto como báquica. Aristófanes es quien inventa la famosa bipartición del ser. De algo que, en el principio, no hubiera sido más que bestia con dos espaldas que se mantiene unida, los celos de Zeus hacen dos. La boca en que se pone este enunciado basta para indicar que se divierten, y que además se divierten mucho. Lo más extraordinario es que no se note que quien corona todo el discurso, la tal Diótima, no tiene otro papel, pues lo que ella enseña es que el amor sólo se sostiene en el hecho de que no se toque al amado, sea homo o hétero; que lo único que cuenta es Afrodita Urania. Esto no es precisamente decir que el Uno domina sobre el Eros.

Por sí solo, esto ya sería una razón para plantear algunas proposiciones ya desbrozadas por otros acerca del Uno, si además no existiera esto: que el primer paso de la experiencia analítica es introducir en ella el Uno como el analista que somos. Le hacemos dar el paso de entrada, a cambio de lo cual el primer modo de la manifestación del analizante es reprocharles que sean solo uno entre otros. A cambio de lo cual lo que manifiesta, pero por supuesto sin darse cuenta, es que él no tiene nada que ver con esos otros, y por eso quisiera ser el único con ustedes, el analista, para que eso dé dos.

Él no sabe que más bien sería cuestión de que se percatara de que dos es ese Uno que él se cree, y que es cuestión de que él se divida.

2

Entonces pues, hay Uno [*il y a de l'Un*]. Habría que escribirlo –hoy no estoy muy predispuesto a escribir, pero en fin, ¿por qué no?– *Haiuno* [*Yad'lun*].

¿Por qué no escribirlo así? Escribirlo así presenta cierto interés, que no deja de justificar la reciente elección de lo Uniano. *Haiuno* destaca una cosa propicia de la lengua francesa.

No sé si cabe sacar el mismo provecho del *there is* o del *es gibt*. Quienes los manejan quizá puedan indicármelo. *Es gibt* requiere el acusativo, ¿no es cierto? Se dice *es gibt einen* algo, cuando esto está en masculino; *there is*, cabe decir *there is one*, *there is a* algo. Sé bien que existe el *there* que es un esbozo por este lado, pero no es simple. En francés cabe decir *y en a* [lo hay].

Cosa muy extraña, no logré encontrar algo, ni siquiera situar el mero surgimiento histórico de una fórmula tan capital como el *hay* [*il y a*], que significa eso, *lo hay* [*y en a*]. Esto no quiere decir que sea inhallable, pero en fin, con el modo bastante presuroso en que obro pese a todo –de la función de la prisa en lógica sé alguna cosita, debo apresurarme, el tiempo me apremia–, no tuve éxito. No obstante, mientras estaba en eso consulté el *Littré*, el *Robert*, el *Damourette y Pichon*, e incluso algunos más, todo lo que un diccionario como el *Bloch y von Wartburg* está hecho para brindarles.

Sobre el fondo de lo indeterminado surge lo que designa y señala el *hay*, del cual curiosamente *no hay* equivalente corriente en lo que denominaremos las lenguas antiguas. A título de lo cual, justamente, se designa que el discurso, pues bien, cambia, como dice y demuestra el *Parménides*.

A este respecto, el discurso analítico puede representar un surgimiento, y quizá sería bueno que ustedes hicieran algo con él, si es cierto que, a partir de mi desaparición –siempre presente como posible, si no inminente, en opinión de muchos espíritus–, se cuenta, en el mismo campo, con la verdadera lluvia de basuras que ya se anuncia, porque se cree que no puede tardar mucho. En la huella de mi discurso, más valdría quizá que se confortasen quienes a ese desbrozo podrían dar una continuidad sobre la cual, felizmente también, en un lugar, un lugar muy preciso, tengo algunas primicias, aunque raras.

Se la pasan molestándome y alborotándome para saber qué relación tiene el discurso analítico con la revolución. Quizá justamente él lleve el germen de ninguna revolución posible, porque no hay que confundir la revolución con el malestar que puede asaltarlos en cualquier momento bajo esa etiqueta. No son en absoluto lo mismo.

Lo hay, entonces, está sobre el fondo de algo que no tiene forma. Cuando decimos *lo hay*, habitualmente eso quiere decir *hay algo* [*y en a de*] o *hay algunos* [*y en a des*]. Se puede incluso añadir de tanto en tanto a ese *algunos* [*des*], *algunos que* [*des qui*], *algunos que* piensan, *algunos que* se expresan, *algunos que* cuentan este tipo de cosas. Esto sigue

siendo un fondo de indeterminación. La cuestión empieza con lo que significa *Uno* [*de l'Un*]. Pues una vez que Uno [*l'Un*] es enunciado, el *de* ya no está aquí más que como un mínimo pedúnculo sobre lo tocante a ese fondo.

¿De dónde surge ese Uno? Esto es precisamente lo que, en la primera hipótesis, Platón intenta alegar al decir como puede, por no tener a su disposición otras palabras, εἰς ἂν ἔστιν, *¿si es Uno?* Pues ἔστιν tiene aquí manifiestamente la función de suplencia de lo que no se acentúa como en francés mediante el *hay* [*il y a*]. Seguramente habría que traducir *¿si hay Uno?* o *¿el Uno?* Queda a elección de ustedes. Pero comprendo el escrúpulo que detiene aquí a los traductores.

Lo cierto es que Platón elige, y que su Uno nada tiene que ver con lo que engloba. Además, él demuestra de inmediato que ese Uno no podría tener ninguna relación con algo cuya recensión metafísica hizo bajo mil formas y que se denomina díada, en la medida en que esta se encuentra por todas partes en la experiencia, en la experiencia de pensamiento, lo más grande, lo más pequeño, lo más joven, lo más viejo, etc., lo incluyente, lo incluido, y todo lo que ustedes quieran de esta especie.

Él capta el Uno por medio de una interrogación discursiva. ¿Quién es aquí interrogado? Evidentemente no es el pequeñito, el primoroso, el denominado Aristóteles, de quien parece difícil creer que pueda ser en ese momento aquel cuya memoria guardamos. Como en todo diálogo platónico, no hay vestigio de interlocutor. Parece llamarse diálogo sólo para ilustrar lo que hace mucho tiempo enuncié: diálogo, justamente, no hay. Eso no quiere decir que no haya, presente en el fondo del diálogo platónico, una presencia –presencia humana, digámoslo– muy diferente de la de muchas otras cosas que se escribieron después.

No necesitaríamos como testimonio más que las primeras aproximaciones, el modo en que se prepara lo que constituye el meollo del diálogo, lo que yo denominaría la entrevista preliminar. Como en todos los diálogos, alguien nos explica cómo se produjo esa cosa loca que en nada se parece a algo que pueda llamarse diálogo. Aquí podemos verdaderamente sentir, si no lo sabíamos ya por la vida en general, que jamás se ha visto que un diálogo llegue a algo. En esa literatura que tiene su fecha, lo que denominamos diálogo tiene por función circunscribir cuál es el real que puede causar la ilusión de que podemos llegar a algo dialogando con alguien. Vale pues que se prepare el asunto, que se diga de qué cosa se trataba.

Hacían falta nada menos que el viejo Parménides y su pandilla para que pudiera enunciarse algo que haga hablar ¿a quién? Pues bien, justamente al Uno. Y una vez que ustedes lo hacen hablar, vale la pena observar de qué sirve. El que mete baza sólo puede decir cosas como esta: ταὐτό ἀνάγκη οὐ γὰρ οὖν τί δέ ἀληθῆ. ¡Oh!, aún tres veces más verdadero que lo que dices, ¿no es cierto? Eso es el diálogo, cuando el que habla es el Uno.

Lo curioso es el modo en que Parménides lo introduce. Al Uno, él le pasa la mano por el lomo, le explica, primoroso: *Vamos, habla, querido Unito, todo esto no es más que palabrería.* No me traduzcan ἀδολεσχία por la idea de que se trata de adolescentes; lo digo para quienes no están enterados, sobre todo porque en la página opuesta les dicen que hay que conducirse como inocentes, jovenzuelos; ustedes podrían confundirse. No son nombrados así los jovenzuelos en el texto griego. Ἀδολεσχία quiere decir *palabrería.* Cabe considerar que hay en esto una suerte de prefiguración de lo que en nuestro tosco lenguaje, trenzado por lo que se extrajo de la fenomenología que en su momento se tenía al alcance de la mano, denominamos *asociación libre.*

Naturalmente, la asociación no es libre. Si fuese libre, no tendría interés alguno. Pero es lo mismo que la palabrería, está hecha para domesticar al pajarito. La asociación, se entiende que está ligada. No veo cual sería su interés si fuese libre. Como no habla alguien sino el Uno, podemos ver hasta qué punto la palabrería en cuestión está ligada, porque es muy demostrativa.

Resaltar las cosas de este modo nos permite situar el paso que se da de Parménides a Platón.

En ese medio en el cual se trataba en suma de saber qué cosa es lo real, ya había existido el paso dado por Parménides. Una vez dicho que estaban el aire, el agua, la tierra, el fuego, no quedaba más que recomenzar. El paso de Parménides consiste en haberse percatado de que el único factor común de toda esa sustancia era el de ser decible.

El paso de Platón es diferente. Consiste en mostrar que, en cuanto se intenta decirlo de manera articulada, lo que se delinea a partir de la estructura constituye una dificultad –como diríamos en lo que recién denominé nuestro tosco lenguaje, ya que el término *estructura* no vale más que la expresión *asociación libre*–, y que lo real debe ser buscado por esta vía. Εἶδος, que se traduce impropiamente por *forma*, es algo que nos promete ya la delimitación de lo que deja un hiato en el decir.

En otros términos, a decir verdad, Platón era lacaniano. Naturalmente, él no podía saberlo. Además era un poco débil, lo cual no facilita las cosas, aunque seguramente lo ayudó. Llamo debilidad mental al hecho de ser un ser hablante que no está sólidamente instalado en un discurso. Eso es lo valioso del débil. No es posible definirlo de ningún otro modo si no es el de estar, como se dice, un poco despistado, es decir que, entre dos discursos, fluctúa. Para estar sólidamente instalados como sujetos, debemos atenernos a uno, o bien saber pues lo que hacemos. Pero no por estar al margen sabemos lo que decimos.

En cuanto a su caso, Platón tenía límites. No hay que creer que en su tiempo las cosas no estuviesen tomadas en un discurso muy sólido. Él muestra la hilacha en alguna parte de las entrevistas preliminares del *Parménides.* De todos modos es él quien lo escribió, no sabemos si se divierte. Pero en fin, no esperó a Hegel para hacernos la dialéctica del amo y del esclavo.

Debo decir que lo que él enuncia tiene otro sustento que lo que propone la *Fenomenología del espíritu.* No es que él concluya, pero da los elementos materiales. Él avanza. Puede hacerlo porque, en su tiempo, amos y esclavos no eran chiste. Nos preguntamos si era mejor o peor poder imaginarse que eso podía cambiar en cualquier momento. Y en efecto, cambiaba a cada instante. Cuando los amos eran hechos prisioneros, se convertían en esclavos, y cuando los esclavos eran liberados, ¡y bien!, se convertían en amos. Gracias a eso Platón se imagina, y lo dice en las preliminares de este diálogo, que la esencia del amo –su εἶδος– y la del esclavo no tienen nada que ver con lo que ocurre realmente. El amo y el esclavo tienen entre ellos relaciones que nada tienen que ver con la relación entre la esencia-amo y la esencia-esclavo. Precisamente en esto él es un poco débil.

Nosotros hemos visto hacer la gran mezcla, ¿no es cierto?, que se opera siempre por cierta vía de la cual es curioso que no se vea hasta qué punto promete lo que vendrá después: que todos somos hermanos. Hay un sector así de la historia, del mito histórico, quiero decir del mito en la medida en que él *es* historia, donde esto se vio una vez, no más que una, entre los judíos, donde sabemos de qué sirve la fraternidad. Eso proporcionó el gran modelo. La fraternidad está hecha para que vendamos a nuestro hermano, lo que no dejó de producirse en la sucesión de todas las subversiones que dicen girar en torno al discurso del amo.

Vean todo el esfuerzo en el que Hegel se agota en el nivel de la *Fenomenología*, el miedo a la muerte, la lucha a muerte por pura pres-

tancia, y te hago el cuento, y te lo exagero, a cambio de lo cual –esto es lo esencial que debe obtenerse– hay un esclavo. Pero pregunto a todos aquellos que palpitan por cambiar los roles: dado que el esclavo sobrevive, ¿qué hace que, inmediatamente después de la lucha a muerte por pura prestancia, no llegue el miedo a la muerte, que cambie de bando?

Todo esto no tiene posibilidades de subsistir más que a condición de que veamos lo que Platón descarta. Lo que descarta –¿quién sabrá alguna vez a título de qué?, no podemos, Dios mío, sondear su corazón, quizás es meramente debilidad mental– es lo tocante a lo que él denomina μετέχειν, la participación, cuando esta sería la mejor ocasión para señalar su pertinencia. El esclavo nunca es esclavo si no es a partir de la esencia del amo. Y en cuanto al amo, si no hubiera S_2, el saber del esclavo, ¿que haría él con su esencia?

Yo la llamo esencia, llámenla como quieran, me gusta mucho más escribirla S_1, el significante amo.

3

Me demoro para decirles la importancia de esta cosa inverosímil: que haya Uno. Ese es el punto que debe destacarse.

En efecto, en cuanto se interroga a ese Uno, y él pasa a ser como una cosa que se deshace, es imposible relacionarlo con lo que fuere, excepto con la serie de los números enteros, que no es otra cosa que ese Uno.

Esto no surge más que al final de una larga elaboración de discurso. En la lógica de Frege, la que se inscribe en los *Grundlagen der Arithmetik*, verán a la vez la insuficiencia de toda deducción lógica del 1, ya que esta debe pasar por el 0, del cual no puede decirse que sea el 1, y sin embargo a partir de ese 1 que falta en el nivel del 0 procede toda la sucesión aritmética. Porque ya, de 0 a 1, da dos. Desde ahí, esto dará tres, porque habrá 0, 1 y 2. Y así sigue, precisamente hasta el primero de los Alephs, que, curiosamente y no por nada, solo puede designarse mediante Aleph cero.

Puede parecerles que esto está a una distancia erudita. Por eso justamente hay que encarnarlo, así como introduje de entrada *Haiuno*. Ustedes no sabrían exclamar demasiado este anuncio seguido de tantos signos de exclamación como Aleph cero, precisamente, lo que apenas alcanzará para sondear cuál puede ser, si se aproximan a él lo suficiente,

el asombro que merece el que haya Uno. Sí, esto bien merece ser saludado con un *¡ay!* [*ouille*]. Ya que hablamos en lengua de oíl [*oïl*],[1] *ouille* quiere decir *hoc est ille*.

En cuanto a lo que está en juego –el Uno, el responsable–, el *lo hay* muestra bien, cuando lo tomamos por las orejas, el fondo a partir del cual existe. El fondo a partir del cual existe se sostiene en esto, que no es evidente, y es que si se toma la primera cosa que tienen al alcance de la mano, un débil mental, ustedes pueden añadirle una gripe, un cajón, un pito catalán, un humo, un saludo de tu Catalina, una civilización, y hasta una jarretera desparejada: eso da ocho, por más dispersos que les parezcan. Los hay así a montones, pero todos responden al llamado: ¡vengan, vengan! Y lo importante –ya que evidentemente debo hacerles perceptibles las cosas de otro modo que por medio de un 0, un 1 y el Aleph, ¿no es cierto?– es que esto siempre supone el mismo Uno, el Uno que no se deduce, contrariamente a la cortina de humo que puede levantarnos John Stuart Mill, simplemente por tomar cosas distintas y considerarlas idénticas.

Eso es simplemente algo que el ábaco ilustra y cuyo modelo brinda. Pero el ábaco fue hecho expresamente para que se cuente y que en este caso se cuenten los ocho dispersos que recién hice surgir ante ustedes. Ahora bien, lo que el ábaco no les brindará es lo que se deduce directamente sin ningún ábaco a partir del Uno, a saber, que entre esas ocho cosas de los cuales recién les hablé hay, por ser ocho, veintiocho combinaciones tomadas de a dos, ni una más. Es así debido al Uno.

Como tomé ocho, esto los sorprende. Ustedes no sabían de antemano que resultarían veintiocho combinaciones, aunque sea fácil. El número de subconjuntos de *n* elementos de un conjunto de *m* elementos está dado en efecto por la siguiente fórmula, en la que el signo de exclamación denota el factorial, a saber: $m! = 1 \times 2 \times \ldots \times m$.

$$\frac{m!}{n!\,(m-n)!}$$

Esto aquí nos da 8 por 7, 56, dividido 2, o sea 28. Podemos saber esta cifra, de eso se trata.

1. Hay cuasi homofonía entre *ouille* ("ay") y *oïl* ("oíl", antigua lengua francesa). [N. del T.]

Si yo hubiese puesto menos, esto los habría llevado a trabajar y a decirme quizá que yo debería contar las relaciones de cada uno con el conjunto. ¿Por qué no lo hago? Sucede que me veré obligado a esperar hasta la próxima vez para explicarles. Las relaciones de cada uno con el conjunto no eliminan justamente que haya un conjunto. Esto quiere decir entonces que ustedes vuelven a poner uno, lo que lleva a aumentar considerablemente el número de combinaciones tomadas de a dos. En el nivel del triángulo, si yo les hubiera puesto solamente tres 1, habrían resultado solo tres combinaciones. De inmediato ustedes tienen seis, si toman el conjunto como 1. Pero justamente, hay que captar aquí otra dimensión del Uno, que intentaré ilustrarles la próxima vez por medio del triángulo aritmético.

En otros términos, el Uno entonces no tiene siempre el mismo sentido. Tiene el sentido, por ejemplo, de ese Uno del conjunto vacío que, cosa curiosa, agregaría dos a nuestro recuento de elementos; demostraré por qué y a partir de qué. No obstante, ya nos acercamos a algo que, por no partir del Uno como todo, nos muestra que el Uno en su surgimiento no es unívoco. En otros términos, renovamos la dialéctica platónica.

Así es como pretendo llevarlos a algún lado, al perseguir, mediante esta bifidez del Uno –todavía hay que ver si se sostiene–, ese Uno que Platón distingue tan bien del Ser. El Ser es Uno siempre, en todos los casos, pero el Uno no sabe ser como Ser: he aquí lo que por cierto está perfectamente demostrado en el *Parménides*. Precisamente de aquí surgió la función de la existencia. Aun si no es, el Uno no deja de plantear la cuestión, y la plantea tanto más cuanto que, dondequiera que de aquí en más deba tratarse de la existencia, la cuestión girará siempre en torno al Uno.

En Aristóteles, la cosa solo se aborda tímidamente en el nivel de las proposiciones particulares. Aristóteles se imagina que basta con decir que *algunos* solamente, no *todos*, son así o asá, para que eso los distinga, y que al distinguirlos aseguramos su existencia. Por eso mismo la existencia, desde su primer surgimiento, se enuncia enseguida a partir de su inexistencia correlativa. No hay existencia si no es sobre un fondo de inexistencia, e inversamente, *ex-sistere* es no recibir el propio sostén más que de un afuera que no es.

Eso es precisamente lo que está en juego en el Uno. Pues en verdad, ¿de dónde surge? En un punto donde Platón consigue atraparlo. No hay que creer que él lo denomine τὸ ἐξαίφνης solo a propósito del tiempo. Tradúzcanlo como quieran, *lo de repente*, *lo instante*, *lo súbito*. Este es

de hecho el único punto donde él puede hacer que subsista. Dios sabe que la elucidación del número fue llevada lo bastante lejos como para darnos la idea de que hay otros Alephs además del de los números; y este, este instante, este *punto* –ya que esta sería su verdadera traducción– solo resulta decisivo en el nivel de un Aleph superior, en el nivel del continuo.

El Uno entonces parece aquí precisamente perderse, y llevar al colmo lo tocante a la existencia, hasta confinar con la existencia como tal por cuanto surge de lo más difícil de alcanzar, de lo más huidizo dentro de lo enunciable. Esto es lo que me hizo remitir a ese τὸ ἐξαίφνης en Aristóteles mismo, al captar que a fin de cuentas hubo surgimiento del término *existir*.

Ustedes podrán encontrarlo en la *Física*, sobre todo si les doy el pasaje, en el libro IV, *222b*. Aristóteles lo define justamente como eso que ἀναίσθήτῳ χρόνῳ, en un tiempo imperceptible, διά μικρότητα, por su cortedad, τὸ ἐν ἐκστάν.

No sé si fuera de este sitio hay otro en la literatura antigua donde se profiera el término ἐκστάν. Es el participio pasado del aoristo segundo de ἵστημι, de ese aoristo que se dice ἔστημν. Es στάν, pero estoy casi seguro de que existe un verbo ἐξίστημι. Hay que verificarlo. Como fuere, el *sistere* ya está aquí, el ser estable, como ser estable a partir de un dominio τὸ ἐκστάν.

Lo que solo existe no siendo: justamente esto es lo que está en juego, y lo que quise inaugurar hoy bajo el capítulo general de lo Uniano.

Elegí lo Uniano, perdónenme, porque es el anagrama de *ennui*.[2]

15 DE MARZO DE 1972

2. *Ennui* ("aburrimiento", "dificultad", "problema") es anagrama de *Unien* ("Uniano"). [N. del T.]

X

HAIUNO

De Platón a Cantor
Conjunto y elemento
Lo imposible de numerar
El conjunto vacío
La nada [nade][1] *y el Uno de la falta*

$$\exists x.\overline{\Phi x} \qquad \overline{\exists x}.\overline{\Phi x}$$

$$\forall x.\Phi x \qquad \overline{\forall x}.\Phi x$$

Comienzo ya porque, debido a cuestiones prevalentes en este sitio universitario, me pidieron que termine más temprano, mucho más temprano que de costumbre.

Para abordar lo que ahora sigue en una trama cuyo recuerdo espero que no les sea demasiado lejano, la retomo en el *Haiuno* que ya proferí.

Para quienes desembarcan aquí desde tierras lejanas, repito qué significa esto, ya que no es de una sonoridad muy habitual. *Haiuno* tiene aire de venir de no sé dónde, del Uno, ¿verdad? No nos expresamos así habitualmente. Sin embargo, de eso hablo: Uno, *hay*.

Es un modo de expresarse que, espero, resultará estar, al menos para ustedes, de acuerdo con algo que no es nuevo para todo el mundo aquí. Gracias a Dios, sé que tengo aquí ciertas orejas prevenidas de los campos que debo tocar para hacer frente a lo que está en juego en el discurso psicoanalítico. Les explicaré en qué este modo de expresarse revela estar de acuerdo con lo que históricamente se produjo en la teoría de

1. Véase p. 37 n. 1 y p. 144. [N. del T.]

conjuntos. Ustedes oyeron hablar de ella, pues ahora las matemáticas se enseñan así desde primer grado. No es seguro que esto mejore mucho su comprensión.

Con respecto a una teoría que tiene la escritura como uno de sus resortes –no es, por supuesto, que la teoría de conjuntos implique una escritura unívoca, pero, como muchas cosas en matemática, ella no se enuncia sin escritura–, esta fórmula, este *Haiuno* que intento introducir, se distingue por toda la diferencia que hay entre lo escrito y la palabra. Es una falla no siempre fácil de llenar.

Sin embargo, es lo que trato de hacer en esta ocasión, y de inmediato ustedes deben poder comprender por qué.

1

De estas cuatro fórmulas que reescribí en el pizarrón, con las que intento fijar lo que suple lo que denominé la imposibilidad de escribir lo tocante a la relación sexual, en las dos superiores se enfrentan dos términos, uno de los cuales es *existe* y el otro *no existe*. En esto intento aportar algo que pueda contribuir útilmente a partir de la teoría de conjuntos.

Ya es sorprendente que el hecho de que haya Uno nunca constituyera ningún tema de asombro, si me permiten. Pero quizá formularlo así sea ir un poco rápido, ya que en el activo de lo que denomino asombro, con lo cual los insto a asombrarse, puede ponerse aquello en que les encarecí vivamente interiorizarse, a saber, el famoso *Parménides* del querido Platón, que siempre es tan mal leído. En todo caso, me ejercito en leerlo de un modo que no es en absoluto el acostumbrado.

En cuanto al *Parménides*, es llamativo ver hasta qué punto estorba en el nivel del discurso universitario. El estilo de todos los que profieren cosas eruditas en nombre de la universidad es siempre prodigiosamente arduo, como si allí se tratara de una apuesta, de una suerte de ejercicio puramente gratuito, de ballet. El desarrollo de las ocho hipótesis concernientes a las relaciones entre el Uno y el Ser sigue siendo problemático, objeto de escándalo. Algunos se distinguen mostrando la coherencia del mismo, pero esta coherencia se presenta en el conjunto como gratuita, y la confrontación de los interlocutores parece por sí misma confirmar el carácter antihistórico, si me permiten, del conjunto.

Suponiendo que yo pudiera proponer algo acerca de este punto, diría

que lo que me impresiona es en verdad lo contrario. Si algo me daba la idea de que hay en el diálogo platónico no sé qué primer cimiento de un discurso estrictamente analítico, diría que justamente este, el *Parménides*, es el que me lo confirmaría.

Si recuerdan lo que inscribí como estructura del discurso analítico, notarán que no por casualidad el significante de índice 1 se encuentra en el nivel de la producción. Convengo en que esto pueda no manifestárseles de inmediato, y no les pido que lo tomen como una evidencia, sino como una indicación de la oportunidad de centrar nuestra interrogación, no en la cifra, sino en el significante Uno.

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

El discurso analítico

No es evidente que haya *uno*. Tiene aire de ser evidente porque, por ejemplo, hay seres vivos, y sin excepción todos ustedes, que están aquí tan bien ordenados, tienen justamente todo el aspecto de ser por completo independientes unos de los otros y de constituir, cada uno, lo que en la actualidad se denomina una realidad orgánica, de sostenerse como individuos. Precisamente esto fue tomado como apoyo seguro por toda una primera filosofía.

En el nivel de la lógica aristotélica debemos colocar en la misma columna, es decir, colocar en esta ocasión, como principio de la misma especificación de la x, un enunciado universal acerca del hombre –el ser que se califica en el hablante como masculino–, y el *existe*. Si *existe al menos uno de ellos* para el cual Φx no es admisible como aserción, $\overline{\Phi x}$, pues bien, desde ese punto de vista, que es el punto de vista del individuo, nos vemos situados ante una posición netamente contradictoria. La lógica aristotélica en efecto se funda sobre la intuición del individuo planteado como real. Aristóteles nos dice que lo real no es la idea del caballo, sino el caballo vivo, acerca del cual estamos obligados a preguntarnos precisamente cómo surge la idea, de dónde la extraemos. Aristóteles invierte, no sin argumentos perentorios, lo que enunciaba Platón, a saber, que el caballo se sostiene por participar de la idea del caballo, que lo más real es la idea del caballo.

Si nos situamos bajo el ángulo, el sesgo aristotélico, es claro que

hay contradicción entre el enunciado de que, *para todo x*, *x* cumple en Φx la función de argumento, y el hecho de que hay *algún x* que sólo puede ocupar el lugar de argumento en la enunciación que es exactamente la negación de la primera. En la lógica aristotélica, si nos dicen que *todo* caballo es brioso y agregan a esto que hay *algún* caballo, *al menos uno*, que no lo es, esto es una contradicción.

Al proponer los dos términos de la derecha en mi grupo de cuatro términos –no por casualidad son cuatro–, me atrevo a proponer algo que manifiestamente objeta a la susodicha lógica. Puedo hacerlo en la medida en que entretanto el término existencia cambió de sentido. Ya no se trata de la misma existencia cuando se trata de la existencia de un término capaz de ocupar el sitio del argumento en una función matemáticamente articulada.

Nada aquí establece aún el enlace del *Haiuno* como tal con el *al menos uno* formulado mediante la notación E invertida *x –existe un x, al menos uno*, que da, a lo que se plantea como función, un valor calificable como verdadero. Una distancia se plantea entre la existencia en el sentido lógico y la existencia natural, si cabe decirlo –hoy no la denominaré de otro modo por no disponer de un término mejor. Esta existencia no está limitada a los organismos vivos. Podemos ver esos Unos, por ejemplo, en los cuerpos celestes, que no por nada están entre los primeros que cautivaron una atención estrictamente científica. Esto se debe precisamente a la afinidad que tienen con el Uno. Se presentan inscriptos en el cielo como elementos tanto más fácilmente señalables por medio del Uno cuanto que son puntiformes, y es cierto que ellos hicieron mucho para que se pusiera el acento sobre el punto como forma de pasaje. En el intervalo entre el individuo y lo tocante a lo que denominaré el Uno real, los elementos significados como puntiformes desempeñaron un papel eminente en lo que concierne a esa transición.

¿Acaso sus orejas no perciben que hablo aquí del Uno como de un real, y un real que además bien puede no tener nada que ver con ninguna realidad?

Denomino *realidad* a lo que es la realidad, a saber, por ejemplo, la propia existencia de ustedes, su modo de sostén, que es seguramente material, y ante todo porque es corporal. Pero el asunto es saber de qué hablamos al decir *Haiuno* en la vía por la cual se interna la ciencia. Para lo que constituye su gran giro –el giro galileano, para nombrarlo–, esta se fió decididamente del número como tal, del Uno al que podemos calificar de individual, y de lo que se enuncia en el registro de la lógica del

número. Desde esta perspectiva científica, no cabe tanto preguntarse por la existencia, por el sostén lógico que pueda dársele a un unicornio, en la medida en que ningún animal se concibe de un modo más apropiado que el unicornio mismo. Justamente en esta perspectiva podemos tomar lo que denominamos realidad, la realidad natural, en el nivel de cierto discurso. Y no vacilo en pretender que este sea el discurso analítico. Siempre podemos captar la realidad en el nivel del fantasma.

El discurso analítico está hecho para recordarnos que el acceso a ese real del que hablo es lo simbólico. A dicho real sólo accedemos en y mediante ese imposible que sólo define lo simbólico. Vuelvo al ámbito de la *Historia natural* de un Plinio. No veo qué diferencia al unicornio de cualquier otro animal perfectamente existente dentro del orden natural. La perspectiva que interroga lo real en cierta dirección nos ordena enunciar así las cosas.

Sin embargo, de ningún modo estoy hablándoles de nada que se parezca a un progreso. Lo que ganamos en el plano científico, que es indiscutible, no acrecienta empero para nada nuestro sentido crítico, por ejemplo, en materia de vida política. Siempre subrayé que lo que ganamos por un lado se pierde por el otro, en la medida en que hay cierta limitación inherente a lo que cabe denominar el campo de la adecuación en el ser hablante.

Que desde Plinio hayamos hecho en biología progresos concernientes a la vida no significa que este sea un progreso absoluto. Si un ciudadano romano viera cómo vivimos –lamentablemente no tiene cabida evocarlo en persona para esta ocasión–, probablemente se estremecería de horror. Como solo podemos prejuzgar al respecto en función de las ruinas que dejó esa civilización, la idea que podemos hacernos de ella consiste en imaginar cuáles serán los restos de la nuestra en un tiempo equivalente, si cabe suponerlo.

Digo esto para que no se ilusionen, si me permiten, con que yo me fíe particularmente de la ciencia. El discurso analítico no es un discurso científico, sino un discurso cuyo material nos es proporcionado por la ciencia, y esto es algo muy diferente.

Entonces, la aprehensión, por parte del ser hablante, del mundo en el que se considera inmerso –esquema que ya huele a fantasma, ¿no es cierto?– no va de todos modos en aumento. Eso es seguro. Esta aprehensión no va en aumento más que en la medida en que se elabora algo que es el uso del número. Pretendo mostrarles aquí que ese número se reduce meramente al *Haiuno*.

Debemos pues ver lo que históricamente nos permite saber, acerca de ese *Haiuno,* un poquito más que lo que Platón hace de él al explicarlo por medio de lo que incumbe al Ser.

No hay duda de que este diálogo es extraordinariamente sugerente y fecundo, y si aceptan observarlo de cerca, en él encontrarán ya prefigurado lo que, sobre el tema de la teoría de conjuntos, puedo enunciar: *Haiuno.*

2

Comiencen solamente por el enunciado de la primera hipótesis: *si el Uno* –tómeselo como su significación–, *si el Uno es Uno.*

¿Qué podremos hacer de él? Lo primero que Platón plantea como objeción es que este Uno no estará en ningún lado, porque si estuviera en algún lado estaría dentro de un envoltorio, dentro de un límite, y esto es contradictorio con su existencia de Uno.

Hablo bajo. Así es, mala suerte, así es como hablo hoy, sin duda no puedo hacerlo mejor.

La elaboración del Uno en su existencia de Uno a la manera que funda la *Mengenlehre,* la teoría de conjuntos –para traducirlo como se lo tradujo al francés [y al español], no sin fortuna pero por cierto con un acento que no responde en absoluto al sentido del término original en alemán, que, desde el punto de vista de lo que pretendemos, no es mejor–, esa elaboración no llegó más que tardíamente y no llegó más que en función de toda la historia misma de las matemáticas, acerca de la cual de ningún modo les haré aquí ni siquiera el más breve de los resúmenes, pero en la que es necesario tener en cuenta que allí adquirió todo su alcance lo que yo denominaría las extravagancias del número.

Estas comenzaron muy pronto, pues ya en tiempos de Platón el número irracional presentaba dificultades y resultaba heredero –él nos da su enunciado con todos los desarrollos en el *Teéteto*– de la perplejidad pitagórica por el carácter irracional de la diagonal del cuadrado, por el hecho de que jamás se terminará de calcularla. Esto es demostrable sobre una figura, y es justamente lo más acertado que había para revelarles desde esa época la existencia de lo que denomino la extravagancia numérica, quiero decir, de algo que surge del campo del Uno.

Después de esto, ¿qué? El llamado método de exhaución de Arquímedes, que podemos considerar como la evitación de lo que muchos siglos después llega bajo la forma de las paradojas del cálculo infinitesimal, bajo la forma del enunciado de lo que denominamos lo infinitamente pequeño. Llevó mucho tiempo elaborar esa cosa, plantear una cantidad finita de la cual se dice que cierto modo de operar desembocará en todos los casos en algo más pequeño que dicha cantidad. Es decir que nos servimos de lo finito para definir un transfinito.

Y luego, lo juro, no se puede dejar de mencionar la aparición de la serie trigonométrica de Fourier, que no deja de plantear todo tipo de problemas de fundamentación teórica. Todo esto se conjuga con la reducción a principios perfectamente finitistas del cálculo llamado infinitesimal que se prosigue en la misma época, y cuyo gran representante es Cauchy.

Hago esta evocación ultrarrápida sólo para fechar lo que significa la reanudación bajo la pluma de Cantor de lo que constituye el estatus del Uno. El estatus del Uno, en cuanto se trata de fundarlo, solo puede partir de su ambigüedad. O sea que el resorte de la teoría de conjuntos se sostiene por entero en que el Uno –que hay– del conjunto es distinto del Uno del elemento.

La noción de conjunto se basa en que hay conjunto incluso con un solo elemento. Esto no se dice así por lo general, pero lo característico de la palabra es justamente avanzar sin sutilezas. Basta además con abrir cualquier exposición de la teoría de conjuntos para palpar lo que esto implica. A saber, que si el elemento planteado como fundamental en un conjunto es lo que la noción misma de conjunto permite plantear como un conjunto vacío, pues bien, ese elemento es perfectamente admisible. O sea que un conjunto puede tener el conjunto vacío como su elemento. A este título, es lo que comúnmente se llama un *singleton,* para no revelar de inmediato el naipe de la cifra 1. Y esto del modo más fundamentado por la buena razón de que no podemos definir la cifra 1 si no tomamos la clase de todos los conjuntos que son de un solo elemento y no resaltamos su equivalencia como aquello que estrictamente constituye el fundamento del Uno.

La teoría de conjuntos está hecha entonces para restaurar el estatus del número. Y lo que prueba que en efecto lo restaura, en la perspectiva de lo que enuncio, es que, al enunciar como lo hace el fundamento del Uno, y al hacer que en él se base el número como clase de equivalencia, termina destacando lo que denomina lo no numerable, que es muy sim-

ple y, lo verán, de acceso inmediato. Al traducirlo a mi vocabulario, no hablaré de lo no numerable, objeto que no dudaré en calificar de mítico, sino de *la imposibilidad de numerar*.

Pido disculpas por no poder de inmediato ilustrar en el pizarrón la factura de la demostración. Pero, al fin y al cabo, ¿qué impide, a aquellos de ustedes que se interesen en este discurso, abrir el menor tratado llamado de *teoría ingenua de conjuntos*? Se percatarán de que, por medio del método llamado diagonal, podemos palpar que es posible enunciar la sucesión de los números enteros de veinte mil maneras. Será inmediatamente accesible mostrar que, sea cual fuere la manera en que ustedes la hayan ordenado, habrá –al tomar simplemente la diagonal y, en esa diagonal, cambiar cada vez los valores según una regla determinada de antemano– otra manera más de numerarlos.

Precisamente en esto consiste lo real que se vincula al Uno.

3

Suponiendo que hoy pueda llevar bastante lejos la demostración en el tiempo al que prometí limitarme, pondré de inmediato el acento sobre la ambigüedad que entraña el fundamento del Uno como tal.

Esa ambigüedad surge exactamente de que, al revés de lo que parece, el Uno no podría fundarse en la *mismidad*. Al contrario, la teoría de conjuntos señala que debe fundarse en la pura y simple diferencia.

Lo que rige el fundamento de la teoría de conjuntos consiste en que cuando ustedes anotan, digamos para ir a lo más simple, tres elementos separados entre sí por comas –por dos comas en total entonces–, si uno de esos elementos revela de algún modo ser el mismo que otro, o si puede estar unido a él por cualquier signo de igualdad, él es pura y simplemente lo mismo que este. En el primer nivel de elaboración que constituye la denominada teoría del conjunto, está el axioma de extensionalidad, que significa que al comienzo no podría tratarse de *mismos*. Hay que saber en qué momento surge la mismidad en esta construcción.

No solo la mismidad surge en la construcción tardíamente y, si me permiten, en uno de sus bordes, sino que además puedo adelantar que esta mismidad como tal se cuenta en el número. El Uno, en la medida en que es calificable como mismo, no surge entonces, si me permiten, más que de una manera exponencial, quiero decir, a partir del momento en que el Uno que está en juego no es otra cosa que ese Aleph cero

que simboliza el cardinal del infinito numérico, al que Cantor denomina *impropio*, y que está formado por los elementos de lo que constituye el primer infinito propio, a saber, el $\aleph_0$ en cuestión. En el curso de su construcción, aparece la construcción de lo mismo, y ese mismo, en la construcción, es él mismo contado como elemento.

En este punto resulta inadecuado, digamos, en el diálogo platónico hacer que algo existente participe en el orden de lo semejante. Sin el franqueamiento a partir del cual ante todo se constituye el Uno, la noción de lo semejante no podría aparecer de ningún modo.

Es lo que veremos. Si no lo vemos hoy aquí, ya que estoy limitado a un cuarto de hora menos de lo que es habitual, lo proseguiré en otro lado. ¿Y por qué no el jueves próximo en Sainte-Anne, ya que algunos de ustedes conocen el camino? Sin embargo, quiero señalar lo que resulta del punto de partida mismo de la teoría de conjuntos, de lo que denominaré, ¿por qué no?, la *cantorización* del número.

He aquí de qué se trata. Para fundar el cardinal, no hay otra vía que la de lo que se denomina la aplicación biunívoca de un conjunto sobre otro. Cuando se quiere ilustrarla, no se encuentra otra cosa que evocar alternativamente no sé qué rito primitivo de potlatch –competición por la prevalencia, de la cual surgirá la instauración de un jefe al menos provisorio– o más simplemente la manipulación denominada del jefe de comedor –quien confronta uno por uno cada uno de los elementos de un conjunto de cuchillos con un conjunto de tenedores. Ya se trate de los rebaños que cada uno de los dos competidores por el título de jefe hace que atraviesen cierto umbral, o del jefe de comedor que se encuentra haciendo sus cuentas, una vez que de un lado aún quede uno mientras que del otro ya no quedan más, ¿qué se revelará? Que el Uno comienza en el nivel en que hay uno que falta.

El conjunto vacío es entonces estrictamente legitimado por ser, si me permiten, la puerta cuyo franqueamiento constituye el nacimiento del Uno, el primer Uno que se designa en una experiencia admisible, quiero decir admisible matemáticamente, de un modo que pueda enseñarse –ya que esto es lo que significa *matema*– y que no apele a figuraciones groseras. Lo que constituye el Uno y lo que lo justifica es que se designa solamente como distinto, sin otra referencia calificativa. Porque solo comienza a partir de su falta.

En este punto se nos revela, en la reproducción que aquí les hice del triángulo de Pascal, la necesidad de distinguir cada una de esas líneas que ustedes hace un buen tiempo saben cómo están constituidas,

pues cada una se forma mediante la adición entre lo que está arriba a su izquierda y lo que está anotado arriba a la derecha. Cada una de estas líneas está entonces constituida así:

1
1 1
1 2 1
1 3 3 1
1 4 6 4 1
1 5 10 10 5 1
1 6 15 20 15 6 1

El triángulo de Pascal

Es importante percatarse de lo que designa cada una de esas líneas.

En sus *Elementos*, VII, α y β, Euclides define la *mónada* como Μονάς ἐστιν, καθ'ἣν ἕκαστον τῶν ὄντων ἓν λέγεται. Ἀριθμὸς δὲ, τὸ ἐκ μονάδων συγκείμενον πλῆθος. La mónada *es aquello por lo cual cada uno de los entes puede ser llamado uno*, y el número, Ἀριθμὸς, es precisamente esa multiplicidad formada por mónadas. Esta definición es errónea y adolece de una falta de fundamentación.

No por nada está aquí el triángulo de Pascal. Está para figurar lo que en la teoría de conjuntos denominamos, no elementos, sino partes de los conjuntos. En el nivel de las partes, las partes monádicamente enunciadas de un conjunto cualquiera son de la segunda línea. La mónada es segunda. ¿Cómo denominaremos la primera, la que en suma está constituida por ese conjunto vacío cuyo franqueamiento es justamente aquello a partir de lo cual el Uno se constituye? ¿Por qué no hacer uso del eco que nos brinda la lengua española, y denominarlo *nada* [*nade*]? Lo que está en juego en ese Uno repetido de la primera línea es estrictamente *nada* [*nade*], a saber, la puerta de entrada que se designa por la falta, por el sitio donde se hace un agujero.

Si quieren una figura de esto, yo representaría el fundamento del *Haiuno* como una bolsa. No puede haber Uno más que bajo el aspecto de una bolsa, que es una bolsa agujereada. Solo es Uno lo que sale de la bolsa, o lo que ingresa a la bolsa. Este es el fundamento original, al tomarlo intuitivamente, del Uno.

No puedo, debido a mis promesas, llevar más lejos lo que aporté hoy, y lo lamento. Sepan meramente que, según la figura que ya había dibujado aquí, a partir de la tríada interrogaremos la forma más simple en que los subconjuntos formados por partes del conjunto son figurables de un modo que nos satisfaga, para remontar hasta lo que sucede en el nivel de la díada y en el de la mónada.

Verán que al interrogar, no esos números primos, sino esos primeros números, se superará una dificultad. El hecho de que esa dificultad sea figurativa no nos impedirá, espero, comprender cuál es la esencia del Uno ni ver qué ocurre con su fundamentación.

19 DE ABRIL DE 1972

XI

CUESTIÓN DE UNOS
charla

El dos, estructura del sexo real
El Uno, efecto de la falta
Cuestionamiento de lo no numerable
Equivalencia entre el elemento
y el conjunto vacío
Los dos niveles del Uno

Es un extraño empleo del tiempo, pero en fin, ¿por qué no?, durante el fin de semana a veces les escribo. Es un modo de decir. Escribo porque sé que nos veremos en la semana. Así, este fin de semana les escribí. Entretanto tuve tiempo de olvidar esa escritura, y acabo de releerla durante la cena apresurada que tomo para llegar puntualmente. Comenzaré por esto. Es un poco difícil, pero quizás ustedes tomen nota. Luego diré las cosas que pensé después, al pensar más realmente en ustedes.

Había escrito esto que por supuesto jamás daré para la *poubellication*,[1] no veo para qué aumentaría yo el contenido de las bibliotecas: *Hay dos horizontes del significante*. Ahí abro llave. Dado que está escrito, ustedes deben prestar atención, quiero decir que no crean comprender. Dentro de la llave está *lo maternal*, que es también *lo material*, y después está escrito *lo matemático*.

No puedo ponerme a hablar enseguida; si lo hiciera, jamás les leería lo que escribí. Quizá más adelante deba volver sobre esta distinción que, subrayo, es de horizonte.

1. Neologismo por condensación entre *publication* ("publicación") y *poubelle* ("cubo de basura"). [N. del T.]

Articularlos como tales, en cada uno de estos dos horizontes, es entonces proceder según esos horizontes mismos, ya que la mención de su más allá solo se apoya en la posición que tienen –cuando esto los aburra, me lo dirán, y les contaré las cosas que debo contarles esta noche– en un discurso de hecho. En cuanto al discurso analítico, este *de hecho* me implica lo bastante en esos efectos como para que digan que se debe a mí, que lo designen por mi nombre.

El amuro se trasmite diversamente, con los medios de lo que justamente se denomina el borde, los recursos disponibles,[2] del borde-hombre [*bord-homme*]. El *borde-hombre* me inspiró, lo escribí así: *brrom-brrom-ouap-ouap*. Fue el hallazgo de una persona que, en tiempos pasados, me dio hijos. Es una indicación concerniente a la voz, *la a-voz* que, como cada quien sabe, ladra,[3] y también a *la a-mirada*, que *amira* haciendo la vista gorda. Y la astucia [*l'astuce*] que da *la-a-t'chupa* [*l'a-t'suce*]. Y luego también *la a-mierda*, que de tanto en tanto se hace graffiti de intenciones más bien injuriosas a mi nombre en las páginas periodísticas. En síntesis, así es *la a-vida*. Como dice alguien que por ahora se divierte: es alegre. Es cierto, a fin de cuentas.

Estos efectos nada tienen que ver con la dimensión que se mide debido a mí, o sea que a un discurso que no es el mío propio le doy la dimensión necesaria. Se trata del discurso analítico, que por no estar todavía –y con razón– convenientemente instituido, requiere algún franqueamiento al cual me aboco, ¿a partir de qué? Solamente del hecho de que mi posición es determinada por él.

Hablemos ahora de ese discurso, y del hecho de que en él es esencial la posición como tal del significante. De todos modos, en vista del público que ustedes constituyen, quisiera hacerles observar que esta posición del significante se delinea a partir de una experiencia que está al alcance de cada uno de ustedes.

Cuando ustedes saben perfectamente una lengua y leen un texto, comprenden, siempre comprenden. Eso debería alertarlos un poco. Ustedes comprenden en el sentido de que, de antemano, saben lo que allí se dice. Por supuesto, el texto puede contradecirse. Cuando leen por ejemplo un texto sobre la teoría de conjuntos, les explican lo que constituye el conjunto infinito de los números enteros, y luego, en la línea siguiente, les dicen algo que comprenden, porque siguen leyendo: *No crean que es infinito por continuar siempre*. Como acaban de explicarles que debido a eso lo es, se sobresaltan. Pero cuando lo examinan mejor, encuentran el término *deem*, que les indica que no es así como deben juzgar aquello, ya que esa serie de los números enteros no es infinita por no detenerse. *Infinito* no es *indefinido*. O se saltearon *deem*, o no están suficientemente familiarizados con el inglés. Lo cierto es que se percatan de que comprendieron demasiado rápido, es decir que se saltearon ese elemento esencial, un significante, que posibilita ese cambio de nivel que por un instante les dio la impresión de una contradicción.

2. *Les moyens du bord* ("los recursos disponibles") significa literalmente "los medios del borde". [N. del T.]

3. Juego de palabras basado en el equívoco entre *a-voix* ("a-voz") y *aboie* ("ladra"). [N. del T.]

Nunca hay que saltearse un significante. En la medida en que el significante no los detiene, ustedes comprenden. Ahora bien, comprender es siempre estar comprendido uno mismo en los efectos del discurso, discurso que ordena los efectos del saber ya precipitados por el mero formalismo del significante. El psicoanálisis nos enseña que todo saber ingenuo está asociado a un encubrimiento del goce que en él se realiza, y plantea la cuestión de los límites de la potencia que en él se delatan, o sea que nos enseña el trazado impuesto al goce.

En cuanto hablamos, es un hecho que algo atribuimos a lo que se habla. Imaginamos que ese algo está ante-puesto [*pré-posé*], aunque es seguro que siempre lo suponemos en forma retroactiva. En el estado actual de nuestros conocimientos, solo en el hecho de hablar es posible percatarse de que lo que habla, sea lo que fuere, es lo que goza de sí como cuerpo, lo que goza de un cuerpo al que vive como lo que ya enuncié con el *tu-able*,[4] es decir, como tuteable, de un cuerpo al que tutea y un cuerpo al que dice "máta-te" en la misma línea. El psicoanálisis, ¿qué es? Es la localización de lo oscurecido que se comprende, de lo que se oscurece en la comprensión, debido a un significante que marcó un punto del cuerpo.

Un psicoanálisis reproduce –ustedes reencuentran aquí los rieles ordinarios– una producción de la neurosis. Al respecto, todo el mundo está de acuerdo. No hay un psicoanalista que no se haya percatado de eso. Esa neurosis, que no sin razón atribuimos a la acción de los padres, solo es alcanzable en la medida en que la acción de los padres se articula justamente por la posición del psicoanalista. En la medida en que converja en un significante que emerja de ella, la neurosis se ordena-

4. Juego de palabras entre *tuable* ("matable") y *tutoyable* ("tuteable") [N. del T.]

rá según el discurso cuyos efectos produjeron al sujeto. Todo padre [*parent*] traumático está en suma en la misma posición que el psicoanalista. La diferencia es que el psicoanalista, por su posición, reproduce la neurosis, mientras que el padre [*parent*] traumático la produce inocentemente.

Se trata de reproducir este significante a partir de lo que fue su florecimiento. Constituir un modelo de la neurosis es, en suma, la operación del discurso analítico. ¿Por qué? En la medida en que le quita la dosis de goce. El goce exige en efecto el privilegio, no hay dos maneras de proceder para cada uno. Toda reduplicación lo mata. Solo sobrevive si su repetición es vana, es decir, siempre la misma. La introducción del modelo es lo que acaba con esta repetición vana. Una repetición acabada lo disuelve, por ser una repetición simplificada.

Siempre hablo del significante cuando hablo del *Haiuno*. Para ampliar ese *uno* [*d'lun*] a la medida de su imperio, ya que seguramente él es el significante-amo, hay que abordarlo en donde se lo dejó librado a sus talentos, para ponerlo entre la espada y la pared.

He aquí lo que vuelve útil la incidencia del punto al que llegué este año, sin más elección que eso *...o peor*. La referencia matemática es denominada así porque ese es el orden en el que reina el matema, es decir, lo que produce un saber que, por no ser más que producto, está ligado a las normas del plus-de-gozar, es decir, de lo mensurable. Un matema es lo que, estricta y solamente, se enseña. No se enseña más que el Uno. Todavía hay que saber de qué se trata. Y por eso este año lo interrogo.

No proseguiré más mi lectura, que es un poco difícil. Leí lo bastante lento como para que, en cada uno de estos términos que deletreé bien, se les anuden algunas cuestiones. Ahora les hablaré más libremente.

Hay alguien que el otro día, al salir del último evento en el Panteón –quizás incluso está acá–, vino a interpelarme para saber si yo creía en la libertad. Le dije que era gracioso. Y luego, como siempre estoy bastante cansado, me alejé. Pero eso no quiere decir que yo no esté dispuesto a hacerle personalmente algunas confidencias al respecto. Es un hecho: raras veces hablo de la libertad, de modo que esta pregunta es iniciativa suya. No lamentaría saber por qué me la planteó.

Lo que quisiera decir más libremente es que estoy en posición de desbrozar el discurso analítico, tal como lo escribí, en la medida en que lo considero constituyente, al menos en potencia, de esta suerte de

estructura que designo mediante el término *discurso*, es decir, aquello por medio de lo cual, por puro y simple efecto del lenguaje, se precipita un lazo social. Pero se percataron de ello sin necesidad del psicoanálisis. Esto es incluso lo que comúnmente se denomina *ideología.*

El modo en que un discurso se ordena de manera tal que precipite un lazo social implica inversamente que todo lo que en él se articula se ordena por sus efectos. Justamente así entiendo lo que articulo para ustedes sobre el discurso del psicoanálisis. Si no hubiera práctica psicoanalítica, nada de lo que articulo al respecto tendría efectos que yo pudiera esperar. No dije que *no tendría sentido*. Lo propio del sentido es ser siempre confusional, es decir, creer constituir el puente entre un discurso, en la medida en que en él se precipita un lazo social, y lo que, de otro orden, proviene de otro discurso.

Lo molesto es que cuando ustedes proceden como en ese escrito acabo de decir que hay que proceder, es decir, apuntar en un discurso a lo que en él cumple la función del Uno, ¿qué hago en este caso? Si me permiten este neologismo, hago *henología*. Con lo que articulo, cualquiera puede hacer una ontología según lo que él suponga más allá de esos dos horizontes que definí como los del significante.

En el discurso universitario es posible dedicarse a retomar lo que mi construcción tiene de modelo, atribuyéndole, en un punto arbitrario, no sé qué esencia que se convertiría, sin que a su vez se sepa por qué, en el valor supremo. Esto es muy particularmente propicio a lo que se presta al discurso universitario, en el cual, según el diagrama que hice de él, se trata de colocar S_2 en el lugar del semblante.

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

Antes que un significante sea verdaderamente puesto en su lugar, es decir, localizado desde la ideología para la cual es producido, siempre tiene efectos de circulación. La significación precede en sus efectos al reconocimiento de su lugar instituyente. Que el discurso universitario se defina por el hecho de que en él el saber esté situado en posición de semblante es confirmado por la naturaleza misma de la enseñanza. ¿Qué ven ustedes? Un falso ordenamiento de ontologías diversas que, a lo largo de los siglos, pudieron *abrirse en abanico*, si me permiten. Su cima, su culmen, es lo que gloriosamente se denomina historia de

la filosofía, como si la filosofía no tuviera su resorte en las aventuras y desventuras del discurso del amo, que hay que renovar de tanto en tanto. La causa de los tornasoles de la filosofía reside en otra parte, como se afirma suficientemente a partir de los puntos de donde justamente surgió la noción de ideología, como si la causa que está en juego no residiera en otra parte. Pero es difícil que algún proceso de articulación de un discurso, sobre todo si aún no está emplazado, no dé pretexto a cierto número de pompas prematuras de nuevos seres.

Sé bien que todo esto no es fácil, y que es preciso, según la buena tradición de lo que hago aquí, que les diga cosas más divertidas. Hablemos pues del analista y el amor.

Del amor se habla en el análisis. Por supuesto, esto se debe a la posición del analista. Guardadas todas las proporciones, no se habla allí de él más que en otro lado, ya que, después de todo, el amor sirve para eso. No es lo más regocijante que hay. Pero en fin, en el siglo se habla mucho al respecto. Es incluso prodigioso que siga hablándose de él, ya que hace tiempo podríamos habernos percatado de que no da empero los mejores resultados. Es claro entonces que hablando se hace el amor. ¿Cuál es el papel del analista en el asunto? ¿Puede verdaderamente un analista hacer triunfar un amor? Debo decirles que para mí, que no nací exactamente ayer, es una apuesta.

Tomé a alguien, gracias a Dios, a quien sabía necesitado de un psicoanálisis, pero sobre la base de la demanda –se percatan de las maldades que puedo hacer para verificar mis afirmaciones– de que a cualquier precio debía mantener el *conjugo* con la dama de su corazón. Naturalmente, falló, gracias a Dios, en el plazo más breve. Espero que la persona en cuestión no esté aquí, estoy prácticamente seguro de ello.

Abreviemos, porque todo esto es anécdota. Un día en que esté en vena y me arriesgue a hacerme el La Bruyère, trataré la cuestión de las relaciones del amor con el semblante. Pero no estamos aquí esta noche para demorarnos en esas naderías. Se trata de saber qué relación hay entre todas estas verdades de experiencia, que estoy recordándoles en una breve pincelada, y la función del sexo en el psicoanálisis.

En todo caso, creo haber impactado incluso en las orejas más sordas por medio del enunciado de esto, que merece ser comentado: ¿por qué el psicoanalista se imagina que lo que constituye el fondo de aquello a lo que se refiere es el sexo? Que el sexo sea real no da lugar a la menor

duda. Y su estructura misma es lo dual, el número *dos*. Piénsese lo que se piense, no hay más que dos: los hombres, las mujeres. Se obstinan en agregarle los auverneses. Es un error. En el nivel de lo real, no hay auverneses.[5]

Cuando se trata de sexo, se trata del otro sexo, incluso cuando se prefiere el mismo. Que recién yo dijera que, en cuanto al éxito de un amor, la ayuda del psicoanálisis es precaria, no implica que deba creerse que al psicoanalista eso le importe un bledo, si así puedo expresarme. Que el partenaire en cuestión sea del otro sexo –hablo del tercero, a propósito del cual se enuncia ese *parloteo* en torno al amor– y que lo que está en juego sea algo que tiene relación con su goce no podría resultar indiferente al analista, ya que para él, el que no está allí es precisamente lo real.

Este goce cumple para él función de real, cuando concierne a quien no está en análisis, o sea, el analista. A quien él tiene en análisis, es decir, el sujeto, lo toma como lo que es, a saber, como efecto de discurso. Les ruego que observen de pasada que no lo subjetiva. Esto no quiere decir que todo sean ideas suyas, sino que como sujeto él está determinado por un discurso del cual proviene desde mucho tiempo atrás, y esto es lo analizable.

El analista, aclaro, no es nominalista en absoluto. No piensa en las representaciones de su sujeto, sino que debe intervenir en su discurso procurándole un suplemento de significante. Es lo que se llama interpretación. En cuanto a lo que no tiene a su alcance, es decir, lo que está en tela de juicio, a saber, el goce de quien no esta allí en análisis, él lo tiene por lo que es, o sea, del orden de lo real, por cierto, ya que no puede hacerle nada.

El sexo como real, quiero decir dual, quiero decir que haya dos, nadie jamás, ni siquiera el obispo Berkeley, se atrevió a enunciar que fuese una idea que cada quien tenía en la cabeza, que fuese una representación. Es muy instructivo que, en toda la historia de la filosofía, a nadie se le ocurriera jamás extender el idealismo hasta allí.

Sobre todo porque desde hace un tiempo hemos visto en el microscopio qué era el sexo. No hablo de los órganos sexuales, sino de los gametos. Dense cuenta de que carecíamos de ese instrumento hasta Leeuwenhoek y Swammerdam. Estábamos constreñidos a pensar que el

5. En *Les Cythères parisiennes*, Delvau escribe: "*Ni hombres ni mujeres, todos auverneses*. En efecto, son de un tercer sexo al cual yo no querría pertenecer". [N. del T.]

sexo estaba por todos lados: ustedes, la naturaleza, el cielo, la mar en coche, todo eso era el sexo. Y los buitres hembras hacían el amor con el viento. So pretexto del sexo, desde mucho antes de que supiéramos que hay dos especies de gametos, el psicoanalista creyó que había una relación sexual. Ahora que sabemos de un modo seguro que el sexo se encuentra allí, en dos pequeñas células que no se parecen, hemos visto, en un dominio del que no podemos decir que esté muy filtrado, psicoanalistas que encuentran el modelo de no sé qué temible violación en la intrusión del gameto macho –el *espermato*, como se dice, y encima *zoide*– en la envoltura del óvulo. Como si esta referencia tuviese la más mínima relación, a no ser por la más grosera metáfora, con lo que está en juego en la copulación, como si pudiese haber en esto algo que se refiera a lo que entra en juego en las relaciones llamadas del amor, a saber, y ante todo, muchas palabras.

Precisamente aquí la evolución de las formas y efectos del discurso nos resulta mucho más indicativa que toda referencia a lo que permanece totalmente en suspenso, incluso si es seguro que los sexos sean dos, a saber, si el discurso es o no capaz de articular la relación sexual. He aquí lo que merece ser puesto en tela de juicio.

Las cositas que ya les escribí en el pizarrón entrañan la oposición entre un $\exists x$ y un $\overline{\exists x}$, entre un *existe* y un *no existe*, ambos en el mismo nivel, el de *no es verdadero que* Φx. Por otra parte está la oposición entre un *todo x es conforme a la función* Φx y –fórmula nueva– un *no-todo es capaz de satisfacer la función llamada fálica*.

Según trataré de explicarlo en los siguientes seminarios, hay una serie de hiatos que se encuentran en todos los puntos, los cuatro puntos antes enunciados. Pero esos hiatos son diversos, no siempre los mismos. Esto merece ser señalado para situar lo tocante a la relación sexual en el nivel del sujeto.

Ello nos muestra hasta qué punto el lenguaje traza en su gramática misma los efectos llamados de sujeto. Esto recubre bastante de lo que primero se descubrió sólo a partir de la lógica, como para que podamos intentar dar un sentido –ya que este es el único caso, y con razón, en que el término sentido está justificado– a la audición de ese significante, *Haiuno*. Es lo que hago desde algunas de las referencias jaculatorias que doy aquí.

Si no hay relación entre los dos, cada uno sigue siendo uno. Lo inaudito es que con mayor o menor razón denunciemos la mitología de

los psicoanalistas y dejemos de denunciar la que está más al alcance de la mano. Cuando los gametos se unen, el resultado no es la fusión entre ambos. Antes de que eso se realice, hace falta una tremenda evacuación: la meiosis, que le dicen. Y la novedad es que para que esta se produzca es necesario que cada uno de ellos haya soltado algunos restos.

Encontramos bajo la pluma de Freud la idea de que el Eros se funde –en subjuntivo, vean el equívoco (pero no veo por qué no me serviría yo de la lengua francesa) entre fundación y fusión– al hacer Uno con los dos. Extraña idea de la cual procede la idea absolutamente exorbitante que se encarna en el sermoneo del amor universal que sin embargo el querido Freud rechaza con todo su ser. Él nos suelta su rechazo del modo más claro en *El porvenir de una ilusión* y en muchos otros sitios, en *El malestar en la cultura*. Y no obstante, la fuerza fundadora de la vida, según él se expresa, estaría íntegramente en ese Eros que sería principio de unión. No solo por razones didácticas quisiera producir ante ustedes lo que puede decirse para contrarrestar esa mitología grosera, además de que quizás esto nos permita no solo exorcizar al Eros –me refiero al Eros de la doctrina freudiana–, sino también a la querida Tánatos con la cual nos joroban desde hace bastante tiempo.

En este punto no es inútil servirnos de algo que no por casualidad salió a luz hace algún tiempo. La vez pasada ya introduje una consideración acerca de lo que se sitúa como teoría de conjuntos. Los hombres y las mujeres –podemos además bromear un poco– también están *juntos*. Eso no les impide estar cada uno por su lado. El asunto es si, sobre ese *Haiuno* en cuestión, podrá acaso arrojarnos alguna luz el conjunto, que nunca fue hecho para eso. Dado que aquí hago pruebas piloto, me propongo meramente ver con ustedes qué de todo eso puede servir, no diré de ilustración, pues está en juego algo muy distinto, para lo que del significante tiene que ver con el Uno.

El Uno no surgió ayer. Pero surgió a propósito de cosas por completo diferentes, a propósito de cierto uso de los instrumentos de medida y, al mismo tiempo, de algo que no tenía absolutamente ninguna relación, a saber, la función del individuo.

A Aristóteles, esos seres que se reproducen siempre iguales lo impresionaban. Habían ya impresionado a otro, un tal Platón, de quien pienso que llegó a enunciar que la forma es real porque no se le ocurría nada mejor para darnos la idea de la forma. Era indispensable que ilustrara como pudiera su idea de la Idea. El otro, por supuesto, hace notar

que la forma es algo muy lindo, sí, pero que se caracteriza por ser lo que reconocemos en algunos individuos que se parecen.

Henos aquí embarcados en diversas pendientes metafísicas. El modo en que el Uno se ilustra no nos interesa en grado alguno, sea mediante el individuo o mediante cierto uso práctico de la geometría, sean cuales fueren los perfeccionamientos que ustedes puedan añadir a dicha geometría por medio de la consideración de las proporciones, de la diferencia que se manifiesta entre la altura de un poste y la de su sombra. Hace un buen tiempo que nos dimos cuenta de que el Uno plantea otros problemas, y esto debido al mero hecho de que la matemática progresó, por poco que sea. No retomaré lo que enuncié la vez pasada acerca del cálculo diferencial, las series trigonométricas y, en general, la concepción del número como definido por medio de una secuencia. Lo que aparece con claridad es que allí se plantea de un modo muy diferente lo tocante al Uno, ya que una secuencia se caracteriza por estar hecha como la sucesión de los números enteros. Se trata de explicar qué es el número entero.

No les haré ningún enunciado de la teoría de conjuntos. Hubo que esperar hasta bastante tarde, hasta el fin del siglo pasado. No hace más de cien años que se intentó explicar la función del Uno. Es notable que el conjunto se defina de modo tal que el primer aspecto bajo el cual aparece sea el conjunto vacío, y que, por otra parte, este constituya un conjunto, a saber, aquel cuyo único elemento es el susodicho conjunto vacío. Eso da por resultado un conjunto de un elemento. De ahí partimos. En mi último seminario –lo digo para quienes no estaban en el Panteón donde comencé a abordar ese tema escurridizo–, subrayé que la fundamentación del Uno demuestra, por este hecho, estar estrictamente constituida a partir del lugar de una falta.

La susodicha teoría de conjuntos no tiene otro objeto directo que el de revelar cómo puede engendrarse la noción estricta de número cardinal. La vez pasada lo ilustré a grandes rasgos mediante el uso pedagógico de la correspondencia biunívoca: la noción del Uno surge cuando falta un compañero en las dos series comparadas. Hay uno que falta. El Uno surge como efecto de la falta.

Todo lo que se dijo del número cardinal se deriva de que la sucesión de los números cardinales, en la medida en que empieza en cero, siempre entraña necesariamente uno y solo un sucesor. Al enunciárselo de manera improvisada, cometí un error, el de hablar de una sucesión como si ya estuviese ordenada. Quiten eso, que no afirmé, y simplemente noten que cada número corresponde cardinalmente al cardinal que lo precede cuando a este se añade el conjunto vacío.

Quisiera poner de relieve que la teoría de conjuntos implica dos tipos de conjuntos, el conjunto finito y el conjunto infinito, que ella admite. Lo que caracteriza al conjunto infinito es que puede ser planteado como equivalente a cualquiera de sus subconjuntos. Como ya lo había señalado Galileo, que para eso no había esperado a Cantor, la sucesión de todos los cuadrados está en correspondencia biunívoca con cada uno de los números enteros. No hay en efecto razón alguna para considerar que alguna vez uno de esos cuadrados será demasiado grande para estar en la sucesión de los enteros. Esto es lo que constituye al conjunto infinito. En consecuencia, se dice que puede ser reflexivo. Por el contrario, la propiedad principal del conjunto finito es la de ser propicio para servir a lo que se denomina inducción en el razonamiento matemático. La inducción es admisible cuando un conjunto es finito.

Un punto de la teoría de conjuntos al que, en lo que a mí respecta, considero problemático, es la no numerabilidad de las partes, entendidas como subconjuntos.

Para tomar el número cardinal, ustedes tienen un conjunto compuesto por ejemplo de cinco elementos. Si llaman subconjunto a la captura en un conjunto de cada uno de esos cinco elementos, después la de los grupos que forman dos de esos cinco elementos, les resulta fácil calcular cuántos subconjuntos resultarán. Hay exactamente cinco de un elemento, y diez de dos. Después, si los toman de a tres, habrá otra vez diez. Si los toman luego de a cuatro, habrá cinco. Y al final llegarán al conjunto en la medida en que no hay más que uno, aquí presente, que comprende cinco elementos. A esto conviene agregar el conjunto vacío, que sin ser elemento del conjunto, se presenta como una de sus partes. Ya que las partes no son el elemento.

1
5
10
10
5
1

Imagínenlo a partir de un tetraedro.

1
4
6
4
1

La suma de las partes es igual a 2^n, siendo *n* precisamente el número cardinal de los elementos del conjunto. Esto no es algo que haga tambalear en nada la teoría de conjuntos. Lo enunciado a propósito de la numerabilidad tiene todas sus aplicaciones, por ejemplo, en la observación de que el carácter infinito de un conjunto no cambia si se le quita una sucesión cualquiera numerable. Sin embargo, la mejor manera de introducir la no numerabilidad de un conjunto infinito, ¿no es acaso –pregunto– decir que sobre un conjunto finito no podría aplicarse la suma de sus partes, definida tal como acaba de serlo?

Tal introducción es solo didáctica. La discuto debido a que la propiedad de reflexividad tal como es afectada al conjunto infinito, y que implica que le falte la inductividad característica de los conjuntos finitos, permite sin embargo escribir, según pude verlo en algunos lugares, que la no numerabilidad de las partes del conjunto infinito se deduciría *por inducción* del hecho de que estas partes se escribirían como se escribe el conjunto infinito de los números enteros, $2^{\aleph_0}$. Lo discuto porque hay cierto artificio, cuando se trata de las partes del conjunto, en tomarlas en su secuencia, cuya adición da en efecto 2^n.

Si de un lado tienen *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, y les aportan lo que les corresponde (*a*, *b*, *c*, *d*, corresponden a *e*; *a*, *b*, *d*, *e*, corresponden a *c*; etc.), ven que, si sustituyen el número de partes por una partición, arriban a una fórmula muy diferente, cuyo interés para mí podrán ver: 2^{n-1}.

No puedo desarrollar esta cuestión aquí en vista de la hora, aparte del hecho de que no interesa en absoluto a todo el mundo. Pero solicito contribuciones al respecto, como de costumbre lo hago, de manera desesperada. De tanto en tanto solicito a los gramáticos que me pasen un dato; me los envían, pero siempre son los malos. Solicité a los matemáticos, ya muy numerosos, que me respondan al respecto; hacen oídos sordos, porque a esa no numerabilidad de las partes del conjunto se aferran como la garrapata a la piel del perro.

Sin embargo, voy al grano dejando de lado un punto sobre el cual

me gustaría terminar después. Propongo esto, que tiene su pequeño interés. Hemos admitido que el cardinal de las partes del conjunto infinito, es decir, el más pequeño de los transfinitos, el constituido por el cardinal del conjunto de los enteros, sería $2^{\aleph_0}$. Al sustituir la noción de partes por la de partición, en lugar de tener $2^{\aleph_0}$ tenemos $2^{\aleph_0-1}$.

Sospecho que esto hace que cualquiera pueda percibir lo que tiene de abusivo suponer la bipartición de un conjunto infinito. Lo que se denomina conjunto de partes desemboca en una fórmula que contiene el número 2 elevado a la potencia de las partes, algo totalmente admisible, y sobre todo una vez que ponemos en tela de juicio la inducción cuando se trata del conjunto infinito. En consecuencia, ¿cómo una fórmula que manifiesta tan claramente que se trata, no de partes del conjunto, sino de su partición, no sería admisible?

A esto agregaré algo que presenta gran interés. Sé que $\aleph_0$ no es más que un índice, índice que no es forjado por casualidad. Toda la serie de los números enteros puede servir de índice para lo tocante al conjunto en la medida en que funda el transfinito. Sin embargo, una vez que lo que está en juego es la función de la potencia, y que hemos –parece– abusado de la inducción cuando nos permitimos hallar en ella la prueba de la no numerabilidad de las partes del conjunto infinito, ¿acaso, al observarlo con más detalle, no encontraremos aquí otra función para este 0, esa que él tiene en la potencia como exponente? O sea que cualquiera que sea el número, el exponente 0, en lo que concierne a la potencia, lo iguala a 1. Subrayo: un número cualquiera elevado a la potencia 1 es él mismo. Pero un número a la potencia –1 es su inverso. Entonces 1 es lo que aquí sirve de elemento pivote.

En consecuencia, la partición del conjunto transfinito desemboca en esto. Si igualamos en esta ocasión $\aleph_0$ a 1, la sucesión de los números enteros no se sostiene en ninguna otra cosa más que en la reiteración del 1, lo cual parece admisible. El Uno surgido del conjunto vacío, por reproducirse, constituye lo que la vez pasada planteé como un principio manifestado en el triángulo de Pascal, en el nivel del cardinal de las mónadas. Detrás encontrarán lo que denominé la *nada* [*nade*] –dicho sea para los sordos que se preguntaron qué había dicho–, es decir, el Uno en la medida en que surge del conjunto vacío, en que es la reiteración de la falta.

Subrayo que el Uno en cuestión es lo que la teoría de conjuntos solo sustituye, como reiteración, por el conjunto vacío, en lo cual esta teoría manifiesta la verdadera naturaleza de la *nada* [*nade*].

Consideremos en efecto lo que es afirmado como principio del con-

junto bajo la pluma de Cantor, a la que llaman ingenua cuando desbrozó esa vía verdaderamente sensacional. Los elementos del conjunto son algo tan diverso como se quiera, con la sola condición de que planteemos como una cada una de esas cosas que él llegará a llamar objetos de la intuición o del pensamiento. Así se expresa, ¿y por qué rechazárselo? Esto no quiere decir otra cosa que algo tan eterno como se quiera: una vez que mezclamos la intuición con el pensamiento, está en juego el significante, lo que se manifiesta por el hecho de que todo eso se escribe *a*, *b*, *c*, *d*. Está excluido que un elemento cualquiera perteneciente a un conjunto se repita. Cualquier elemento de un conjunto subsiste en calidad de distinto. En cuanto al conjunto vacío, en el principio de la teoría de conjuntos se afirma que solo puede ser Uno. Se plantea entonces que ese Uno –la nada [*nade*] en la medida en que ella está en el principio del surgimiento del Uno numérico, a partir del cual se constituye el número entero– es desde el origen el conjunto vacío mismo.

Interrogamos esta estructura en la medida en que, en el discurso analítico, el Uno se sugiere como situado en el principio de la repetición. Aquí se trata entonces del tipo de Uno que resulta marcado por nunca ser más que el Uno de una falta, de un conjunto vacío.

1	1
4	5
6	10
4	10
1	5
	1

1	1	1	1	1	1
	1	2	3	4	5
		1	3	6	10
			1	4	10
				1	5
					1

Ya que introduje la función de la partición, hay un punto del triángulo de Pascal que ustedes me permitirán interrogar. Con las dos columnas que acabo de hacer me basta para mostrarles dónde recae mi signo de interrogación.

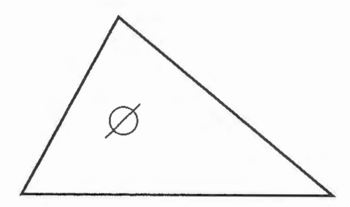
Tenemos como número de particiones de un conjunto el número anteriormente afectado al conjunto n–1. Ese número corresponde a las presuntas partes del conjunto que denominaremos *inferior*, inferior en 1 como elemento. Según ya nos lo enseñó el triángulo de Pascal, para encontrar las partes que compondrán el conjunto *superior* y que se encontrarán en una bipartición, cada vez debemos hacer la adición de lo que, en la columna de la izquierda, corresponde a los dos números situa-

dos inmediatamente a izquierda y arriba del primero. Obtendremos aquí el número 10, aquí el número 4, y el número 6.

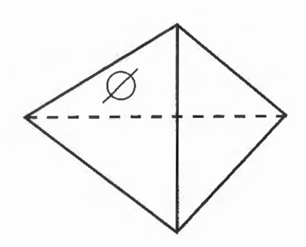
¿Qué significa? Que únicamente por haber colocado –por abuso de oficio, diría– el conjunto vacío en la fila de los elementos monádicos, es decir, por haber adicionado el conjunto vacío a cada una de las cuatro mónadas de la columna precedente, obtenemos el número cardinal de las mónadas de los elementos del conjunto superior.

1	1	1	1	1	1
	1	2	3	4	5
		1	3	6	10
			1	4	10
				1	5
					1

Para hacerles la cosa figurable, probemos qué resulta de esto sobre un esquema, y para ser aún más simples, tomemos la columna anterior. Tomemos tres mónadas y ya no cuatro. Figuramos el conjunto mediante este círculo.



No me interesa en absoluto que el conjunto vacío esté forzosamente en el centro. Para representar el conjunto por medio de un tetraedro –por supuesto, no se trata de un tetraedro, se trata de números–, tendremos aquí el conjunto vacío como cuarto conjunto de un elemento en el orden de los subconjuntos. En el nivel de ese nuevo conjunto, el conjunto vacío existe siempre. Dado que ya tenemos α, β, γ, lo denominaremos δ.



En el nivel del elemento de los subconjuntos antepenúltimos, es decir, para permanecer en la intuición, el de los cinco cuadrángulos que podemos evidenciar en, digamos, un poliedro de cinco vértices, también debemos aquí tomar los cuatro triángulos de la tétrada. En esos cuatro triángulos haremos tres sustracciones diferentes, estando allí adicionado lo que lo constituye como conjunto, o más exactamente como subconjunto. Pero no podremos hacer nuestra cuenta sin agregar, en ese mismo nivel en el que no tendríamos más que tres subconjuntos, los elementos del conjunto solos, es decir, α, β, γ, δ, como no tomados en un conjunto. Quiero decir, en la medida en que, definidos como elementos, no son conjuntos. Aislados de lo que los incluye en el conjunto, deben ser contados para que tengamos nuestra cuenta de cuatro. Para producir la parte que lleva el número 5 en el nivel del conjunto de cinco elementos, debemos hacer intervenir los elementos en número de cuatro como meramente yuxtapuestos, pero no tomados en un conjunto –subconjuntos en este caso.

En síntesis, conviene percatarse de que en la teoría de conjuntos todo elemento es equivalente. Y justamente así puede engendrarse la unidad. *Distinto* solo quiere decir *diferencia radical*, ya que nada puede parecerse. No hay especie. Todo lo que se distingue del mismo modo es el mismo elemento.

Al tomar el elemento sólo como pura diferencia, podemos verlo también como mismidad de esa diferencia. Quiero decir que, según ya estaba demostrado en la segunda línea, un elemento en la teoría de conjuntos es equivalente a un conjunto vacío, ya que el conjunto vacío también puede intervenir como elemento. Todo lo que se define como elemento es equivalente al conjunto vacío. Al tomarla como aislable y no captada en la inclusión conjuntista, si me permiten, que la volvería subconjunto, la mismidad de la diferencia absoluta es contada en calidad de tal.

Esto me parece de extrema importancia, por ejemplo en el nivel del juego platónico que hace de la similitud una idea subsistente, un universal en la perspectiva realista en la medida en que ese universal es la realidad. La idea de semejante no se introduce en el mismo nivel, según lo sugerí en mi último discurso del Panteón. La mismidad de los elementos del conjunto es contada en calidad de tal, como algo que tiene su rol entre las partes del conjunto.

La teoría analítica ve despuntar el Uno en dos de sus niveles. Primer nivel: el Uno es el Uno que se repite. Está en la base de una incidencia

mayor en el hablar del analizante, que él denuncia por cierta repetición, teniendo en cuenta una estructura significante. Por otro lado, si se considera el esquema que di del discurso analítico, ¿qué se produce a partir del emplazamiento del sujeto en el nivel del goce de hablar? Lo que se produce en el piso denominado del plus-de-gozar es una producción significante, la del S_1. Otro nivel del Uno, cuya incidencia considero mi deber hacerles percibir.

¿Qué quiere decir que algo que en el significante designamos mediante letras diversas sea lo mismo? ¿Qué puede significar *lo mismo*, si no es justamente que es único, incluso a partir de la hipótesis de la cual parte la función del elemento en la teoría de conjuntos? El Uno que está en juego en el S_1, el que produce al sujeto –punto ideal, digamos, en el análisis–, es, al contrario del que está en juego en la repetición, el Uno como Uno solo. Es el Uno en la medida en que, cualquiera que sea la diferencia que exista –todas las diferencias que existen y que equivalen–, no hay más que una, que es la diferencia.

Sobre este punto quería terminar esta noche mi discurso, además de que la hora y mi cansancio me urgen incidentalmente a ello. En las próximas sesiones les daré la ilustración de la función S_1 tal como la planteé en la fórmula que da su estatus al discurso analítico.

4 DE MAYO DE 1972

XII

EL SABER SOBRE LA VERDAD

La sabiduría es el saber sobre el goce
Desorientación de los despegados
El analista no hace semblante
Miseria de la fenomenología amorosa
Los cardinales inaccesibles

Me es difícil despejarles la vía en un discurso que no interesa a todos. Quiero decir, que les interesa como *no todos*. Incluso agrego, *sólo* como *no todos*.

1

Algo es evidente: el carácter clave, en el pensamiento de Freud, del *todos*. La noción de masa, que él hereda de ese imbécil de Gustave Le Bon, le sirve para entificar ese *todos*. No es asombroso que allí descubra la necesidad de un *existe*, del cual, en esta ocasión, no ve más que el aspecto que traduce como el rasgo unario, *der einziger Zug*.

El rasgo unario nada tiene que ver con el *Haiuno* que intento circunscribir este año a título de que es lo mejor que puede hacerse, cosa que expreso mediante *...o peor* –no por nada, entonces, indiqué decirlo adverbialmente.

Indico de inmediato que el rasgo unario es aquel con el cual se marca la repetición como tal. La repetición no funda ningún *todos*, ni identifica nada, porque tautológicamente, si me permiten, no puede haber repetición primera.

Toda esa *psicología* de algo que se traduce por *de las masas* yerra lo que habría que ver con algo más de fortuna: la naturaleza del *no todos*

que la funda, naturaleza que es justamente la de *la mujer*, a colocar entre comillas, que para el padre Freud constituyó el problema hasta el fin, el problema de lo que ella quiere. Ya les hablé al respecto. Volvamos a lo que intento hilar para ustedes este año.

Cualquier cosa puede servir para escribir el Uno de repetición. No es que no sea nada, es que se escribe con cualquier cosa con tal de que sea fácil de repetir como figura. Para el ser que se encuentra a cargo de hacer que, en el lenguaje, eso hable, nada más fácil de figurar que lo que él está hecho para reproducir naturalmente, a saber, como se dice, su semejante, o su tipo. No es que él sepa hacer su propia figura desde el origen, pero su figura lo marca, y él puede devolvérsela, devolverle la marca que justamente es el rasgo unario, o sea, el soporte de aquello de donde partí bajo el nombre de *estadio del espejo*, es decir, *identificación imaginaria*.

Llegó a mis oídos que decían que yo hacía juicios de valor del tipo: imaginario *caca*, simbólico *ñam ñam*, o algo así. Pero no solamente el señalamiento de un soporte típico, es decir, imaginario –la marca como tal, el rasgo unario–, no constituye un juicio de valor, sino que todo lo que dije, escribí, inscribí en los grafos, esquematicé en un modelo óptico en su momento –donde el sujeto se refleja en el rasgo unario, y donde solamente a partir de eso él se sitúa como *yo ideal*–, todo esto insiste justamente en el hecho de que la identificación imaginaria se opera por medio de una marca simbólica. De suerte que quien denuncia ese maniqueísmo en mi doctrina –el juicio de valor, *puaj*– demuestra solamente lo que él es por haberme escuchado así desde el comienzo de mi discurso, del cual sin embargo es contemporáneo. Un cerdo, por erguirse sobre sus patas y hacerse el cerdo parado, no deja de ser el cerdo que era de origen. Pero sólo él se imagina que lo recordamos.

Para volver a Freud –de quien hasta aquí no hice más que comentar la función que introdujo bajo el nombre de narcisismo–, del error que cometió al ligar sin relevo el yo a su *Massenpsychologie* deriva lo increíble de la institución en la cual proyectó lo que denomina *la economía del psiquismo*, o sea, la organización a la que creyó tener que confiar el relanzamiento de su doctrina.

Él la quiso así, ¿para qué? Para constituir *la guardia de un núcleo de verdad*. Así la pensó Freud, y justamente así se expresan, para ganarse el respeto, quienes resultan ser los frutos de esa concepción, aun si declaran modesto dicho núcleo. En el punto en que ahora se encuentran las cosas en la opinión, esto es cómico. Para revelarlo basta con indicar

lo que implica esa especie de garantía, a saber, una Escuela de sabiduría. He aquí cómo se la habría denominado desde siempre. *¿Lo es?*, signo de interrogación.

La sabiduría, ¿qué es? Según se dice en ese libro sapiencial llamado Eclesiastés, es el saber sobre el goce. Todo lo que se plantea como tal se caracteriza como esoterismo, y cabe decir que, fuera de la cristiana, no hay religión que no haga gala de ello, en los dos sentidos de la expresión. En todas las religiones, la búdica y también la mahometana, sin contar las demás, existen estas galas y esta manera de jactarse, quiero decir, de señalar el lugar de ese saber acerca del goce. ¿Necesito evocar los tantras para una de esas religiones, los sufíes para la otra? En ello también se autorizan las filosofías presocráticas, y con esto rompe Sócrates, que lo sustituye –llamándolo por su nombre, cabe decir– por la relación con el objeto *a*, que no es otra cosa que lo que él denomina *alma*.

Esta operación es suficientemente ilustrada por el partenaire que le dan en *El banquete* bajo la forma perfectamente histórica de Alcibíades, o sea, la del frenesí sexual, en el cual desemboca normalmente el discurso del amo, si me permiten, absoluto, es decir que no produce más que la castración simbólica. Recuerdo la mutilación de los Hermes; lo hice en su momento cuando me serví de ese *Banquete* para articular la transferencia. A partir de Sócrates, el saber acerca del goce ya no sobrevivirá más que al margen de la civilización, no sin que esta sienta por ello lo que púdicamente Freud denomina su malestar.

De vez en cuando un chiflado brama que sigue la tendencia de esa subversión. Esto sólo hace época si es capaz de hacerla oír en el discurso mismo que produjo ese saber, el discurso cristiano, para poner los puntos sobre las íes, ya que este es, no lo dudemos, heredero del discurso socrático. Es el discurso del amo *up to date*, del amo último modelo, y de las niñas modelo-modelo que son su progenitura. Me aseguran que de ese género al que denomino modelo-modelo, que ahora se engalana con iniciales diversas pero que siempre empieza con *m*, vienen aquí a montones. Lo sé porque me lo dicen. Pues desde donde estoy, no me basta con mirarlos para verlas, ya que justamente de entrada *no todas* son modelo-modelo.

Por cierto, eso produce efecto, hace época, cuando quien profiere esta observación de que hubo subversión es un Nietzsche. Simplemente hago observar que solo puede proferirla, quiero decir, hacerse escuchar, al articularla dentro del único discurso audible, es decir, el que deter-

mina al amo *up to date* como su descendencia. Todo ese gran mundo lo disfruta mucho, naturalmente, pero eso no cambia nada. Todo lo que se produjo forma parte de ello desde el comienzo. Por supuesto, el que las iniciales mismas a las que recién nos referíamos estén allí también desde el comienzo, solo se descubre *nachträglich*.

No considero inútil marcar aquí que el *no todos* acaba de deslizarse, como es natural, hacia *no todas*. Está hecho para eso. Solo produzco todo mi blablablá –hoy, que podemos señalar cierto movimiento en el surgimiento de ese discurso– para señalar que su sentido sigue siendo problemático. Particularmente, no hay que escuchar en lo que acabo de decir un sentido de la historia, ya que, como todo otro sentido, solo se aclara a partir de lo que sucede, y lo que sucede solo depende de la fortuna. Sin embargo, esto no quiere decir que ese sentido no sea calculable. Lo es, ¿a partir de qué? Del Uno que allí encontramos. Pero no hay que engañarse sobre el Uno que encontramos. Nunca es el que buscamos.

Por eso, según dije después de otro que está en mi mismo caso, yo no busco, encuentro. La única manera de no equivocarse es, a partir del hallazgo, interrogarse sobre lo que debía haberse buscado, si lo hubiéramos querido.

¿Cuál es la fórmula con la que una vez articulé la transferencia? Mis artefactos de escritura demuestran un pleonasmo en el ulteriormente famoso *sujeto supuesto saber*. Cabe escribir allí *sujeto* con una S tachada, lo que recuerda que un sujeto nunca es más que un supuesto, un *hypokeímenon*.

Solo hago uso de la redundancia a partir de la sordera del Otro. Está claro que el saber es lo supuesto, y nadie se equivocó al respecto jamás. ¿Supuesto a quién? No al analista, por cierto, sino a su posición. Sobre esto cabe consultar mis seminarios, ya que eso es justamente lo que impresiona al releerlos: irreprochables, a diferencia de mis *Escritos*.

Sí, así es. Se debe a que escribo rápido. Jamás me había dado cuenta. Pero me percaté de ello porque resulta que hace poco hablé con alguien después de la última vez que algunos de ustedes me escucharon en Sainte-Anne.

2

En Sainte-Anne propuse cosas a partir de la teoría de conjuntos, aquí invocada para poner en tela de juicio ese Uno del que recién hablaba.

Siempre asumo riesgos, no cabe decir que esa vez no los haya asumido, con todo el humor necesario, al escribir dos elevado a la Aleph índice cero menos uno.

$$2^{\aleph_0 - 1}$$

Creo haberles subrayado suficientemente la diferencia que hay entre el índice 0 y la función del 0 cuando se la utiliza en una escala exponencial. Esto no significa que yo no haya azuzado la sensibilidad de matemáticos que estaban esa noche entre mi auditorio. Lo que yo quería decir, y en espera de que algo me retornara de ellos –era una interpelación–, era que, si se quita el Uno, todo ese edificio de los números –entiéndaselo como producto de una operación lógica, a saber, la que procede a partir de la posición del 0 y de la definición del sucesor– debería desprenderse de toda la cadena, hasta regresar a su punto de partida.

Es curioso que yo necesitara convocar expresamente a alguien para reencontrar, por su boca, la pertinencia de lo que también enuncié la vez pasada, a saber, que esto implica no solo el Uno que se produce a partir del 0, sino otro. Lo señalé localizable como tal en la cadena a partir del pasaje de un número al otro cuando se trata de contar sus partes. En referencia a esto espero concluir.

Me contento con indicar que la persona que así me ratificaba es la que, en una dedicatoria que me hizo el honor de hacerme a propósito de un pequeño artículo en el cual ella misma se había expresado, señaló que yo escribía rápido. Esto ni se me había ocurrido, ya que rehago diez veces lo que escribo. Pero es cierto que la décima vez lo escribo muy rápido. A eso se debe que le queden imperfecciones, dado que es un texto. Un texto, como su nombre lo indica, solo puede tejerse haciendo nudos. Cuando hacemos nudos, algo queda y cuelga.

Pido disculpas por ello, pero nunca escribí más que para quienes supuestamente me habían escuchado, y cuando, por excepción, escribía primero el informe de un congreso, por ejemplo, nunca hice otra cosa que un discurso sobre mi informe. Consúltese lo que dije en Roma para el congreso así denominado. Hice el informe escrito que conocen –en su momento fue publicado–, y en mi escrito no retomé lo que dije, pero en él por cierto se hallarán más a gusto que en el informe mismo. Aquellos para quienes, en suma, yo había hecho ese trabajo de revisión lógica que parte del "Discurso de Roma", en cuanto abandonan la línea crítica que

resulta de ese trabajo para regresar a los seres de los cuales demuestro precisamente que ese discurso debe abstenerse y para hacer de ellos el sostén del discurso del analizante, no hacen más que volver al parloteo. Por eso quienes huyeron de ese discurso, dicho y hecho, perdieron completamente el sentido del mismo.

Al percibir dónde se encuentran, una vez despegados de la línea en la que yo los mantenía, resulta que emiten, incluso que imprimen en negro sobre blanco, lo que es más duro, algo que muestra que ya nada saben de mi *sujeto supuesto saber*. Llegaron a decir que suponer ese saber a la posición del analista está muy mal, ya que significa que el analista hace semblante. En esto no hay más que un pequeño obstáculo que señalé recién, y es que el analista no hace semblante, él ocupa la posición del semblante.

El analista ocupa legítimamente la posición del semblante porque no hay otra posición sostenible con respecto al goce tal como debe captarlo en las palabras de aquel a quien, a título de analizante, avala en su enunciación de sujeto. Solo a partir de acá se capta hasta dónde el goce de esa enunciación autorizada puede conducirse sin daños demasiado notables. Pero el semblante no se alimenta del goce que él, según dicen quienes retornan al discurso de siempre, ridiculizaría. Ese semblante brinda su altavoz a algo distinto de sí mismo, y justamente porque se muestra como máscara –llevada abiertamente, digo, como en la escena griega.

El semblante produce efecto por ser manifiesto. Cuando el actor lleva la máscara, su rostro no gesticula, no es realista. El pathos se reserva al coro, que lo disfruta –es la ocasión para decirlo– de lo lindo. ¿Y para qué? Para que el espectador –me refiero al de la escena antigua– encuentre su propio plus-de-gozar comunitario. Eso es lo que para nosotros hace valioso el cine. En él, la máscara es otra cosa: es lo irreal de la proyección. Pero volvamos a nosotros.

Por dar voz a algo, el analista puede demostrar que esta referencia a la escena griega es oportuna. Pues ¿qué hace él, al ocupar como tal esta posición del semblante? Nada que no sea demostrar que el terror experimentado frente al deseo a partir del cual se organiza la neurosis –lo que se denomina *defensa*– es, respecto de lo que allí se produce de trabajo a pura pérdida, mera conjura que da lástima. Ustedes encontrarán en los dos extremos de esta frase lo que Aristóteles designa como el efecto de la tragedia sobre el auditor.

¿Dónde dije que el saber del cual procede esta voz fuese semblante? ¿Debe ella misma parecerlo?, ¿adquirir un tono inspirado? Nada semejante, ni el aire ni la canción del semblante convienen al analista. Pero he aquí que, como ese saber no es el esotérico del goce ni simplemente el saber hacer de la gesticulación, hay que resolverse a hablar de la verdad como posición fundamental, aunque de esa verdad no sepamos todo, ya que la defino por el hecho de que ella no puede más que semidecirse.

¿Pero qué es pues el saber que se asegura gracias a la verdad? Ese saber no es otra cosa que lo que proviene de la notación que resulta del hecho de plantear la verdad a partir del significante. Esa actitud es bastante dura de sostener, pero se confirma por proporcionar un saber no iniciático, ya que procede, mal que le pese a alguno, del sujeto que un discurso somete como tal a la producción –ese sujeto al que ciertos matemáticos califican de *creativo*. Falta precisar que se trata justamente de sujeto, el que se recorta a partir de que, en mi lógica, el sujeto se agota produciéndose como efecto de significante, permaneciendo tan distinto de él, por supuesto, como lo es un número real de una sucesión cuya convergencia está asegurada racionalmente.

Decir saber no iniciático es decir saber que se enseña por vías que no son las directas del goce. Todas estas están condicionadas por el fracaso fundador del goce sexual, quiero decir, de aquel por el cual el goce constitutivo del ser hablante se separa y se aparta del goce sexual. Su eclosión es, por cierto, corta y limitada, y por eso pudo hacerse, a partir del discurso analítico, el catálogo de las vías directas del goce en la lista perfectamente finita de las pulsiones.

La finitud de esa lista se conecta con la imposibilidad que se demuestra en el verdadero cuestionamiento de la relación sexual como tal. Exactamente en la práctica misma de la relación sexual se afirma el lazo entre lo imposible y lo real que nosotros, como seres hablantes, promovemos por todas partes. Lo real no tiene otra certificación.

Toda realidad es sospechosa, pero no de ser imaginaria, según me lo imputan, ya que es bastante patente que lo imaginario tal como surge de la etología animal es una articulación de lo real. Lo que debemos sospechar de toda realidad es que sea fantasmática. Y lo que permite escapar de esto es, en la fórmula simbólica que estamos autorizados a extraer de ella, una imposibilidad que demuestra lo real del asunto. No por nada nos serviremos aquí de la palabra *término* para designar lo simbólico en cuestión.

Después de todo, el amor podría ser considerado objeto de una fenomenología. La expresión literaria de lo que al respecto se emite es lo

bastante profusa como para que podamos presumir que de ella podamos extraer algo. Es no obstante curioso que, dejando de lado algunos autores, Stendhal, Baudelaire –dejemos caer la fenomenología amorosa del surrealismo, cuyo moralismo desanima, reconozcámoslo–, esa expresión literaria sea tan corta como para no poder siquiera revelarnos lo único que nos interesaría, a saber, la extrañeza.

Si esto alcanza para designar todo lo que al respecto se inscribe en la novela del siglo XIX, para todo lo anterior sucede lo contrario. Remítanse a *La Astrea*, que no era poca cosa para los contemporáneos. Comprendemos tan poco lo que podía ser justamente para ellos, que no nos causa más que aburrimiento. De modo que nos es muy difícil hacer esta fenomenología y, al retomar lo que sería su inventario, no podemos deducir otra cosa que la miseria de aquello en lo cual se apoya.

El psicoanálisis comenzó allí con toda inocencia. Lo primero que encontró no es muy alegre. Hay que reconocer que no se limitó a eso. Lo que le queda de lo que ante todo despejó como ejemplar es el modelo de amor representado por los cuidados que la madre brinda al hijo, algo que aún se inscribe en el carácter chino *Hao*, que significa el bien, o lo que está bien. No es otra cosa que esto, que significa *hijo*, *Tsé*, y esto, que significa *la mujer*.



Extender esto a la hija que adora al padre senil, e incluso a eso a lo que aludo al final de mi "Subversión del sujeto...", a saber, el minero al que su mujer da fricciones antes que él la coja, no nos aclarará mucho la relación sexual.

El saber sobre la verdad es útil al analista en la medida en que le permite ampliar un poco su relación con esos efectos de sujeto que, dije, él avala dejando el campo libre al discurso del analizante. Que el analista deba comprender ese discurso parece en efecto preferible. *En consecuencia*, ¿debe comprender? La respuesta se encuentra en la notación que indica que en el discurso él debe ocupar la posición del semblante.

Hay que acentuar, por supuesto, que ocupa esta posición del semblante en calidad de *a*. El analista no puede comprender nada si no es a título de lo que dice el analizante, a saber, por verse, no como causa,

sino como efecto de ese discurso, lo que no le impide legítimamente reconocerse en él.

Debido a ello, es mejor que haya pasado por eso en el análisis didáctico, que solo puede ser confiable a condición de no haber sido emprendido en calidad de tal.

3

Hay un aspecto del saber sobre la verdad que cobra fuerza por descuidar totalmente su contenido.

Esto permite espetar que la articulación significante es en tal medida su lugar y su hora, que la verdad no es más que esa articulación.

Su mostración en el sentido pasivo adquiere un sentido activo y se impone como demostración al ser hablante, que lo único que puede hacer en esta ocasión es reconocer no solo que habita el significante, sino que no es nada más que su marca. La libertad de elegir sus propios axiomas, es decir, el punto de partida elegido para esta demostración, solo consiste en efecto en sufrir como sujeto las consecuencias, que no son libres.

La verdad puede construirse a partir de 0 y 1 solamente. Esto se logró recién a comienzos del siglo pasado, en alguna parte entre Boole y De Morgan, con el surgimiento de la lógica matemática.

No hay que creer que 0 y 1 indiquen aquí la oposición entre la verdad y el error. Esta es la revelación que solo adquiere su valor *nachträglich*, por medio de Frege y de Cantor. Ese 0, llamado del error, abrumaba a los estoicos, para quienes de eso se trataba. Esto conducía a esa cautivante locura de la implicación material, que no en vano era rechazada por algunos. Consiste en plantear que es verdadera la implicación que, a partir del error formulado, da por resultado la verdad. El error que implica la verdad es una implicación verdadera.

Nada similar tiene el planteo, en lógica matemática, de esto:

$$(0 \rightarrow 1) \rightarrow 1$$

Que 0 implique 1 es una implicación calificable como 1, es decir, como verdadera. 0 tiene tanto valor verídico como 1, porque 0 no es la negación de la verdad 1, sino la verdad de la falta que consiste en que a 2 le falta 1. Esto quiere decir, en el plano de la verdad, que la verdad

solo podría hablar al afirmarse, llegado el caso, como se hizo por siglos, que es *la doble verdad*, pero jamás la verdad completa.

0 no es la negación de algo; en particular, de ninguna multitud. Cumple su papel en la edificación del número. Es, como cada quien sabe, completamente acomodaticio. Si no hubiese más que 0, qué buena vida llevaríamos. Pero lo que este indica es que, cuando debería haber 2, nunca hay más que 1, y esta es una verdad. Que 0 implique 1, y que todo esto implique 1, debe tomarse, no como lo falso que implica lo verdadero, sino como dos verdaderos, uno de los cuales implica el otro. Pero esto también es afirmar que lo verdadero nunca sería tal más que por faltar respecto de su partenaire.

El 0 se opone, única pero resueltamente, a tener una relación con 1 tal que 2 pueda resultar de ella. No es verdadero –lo señalo mediante la barra que conviene– que, 0 implica 1, implique 2:

$$\overline{(0 \to 1) \to 2}$$

¿Cómo captar entonces lo tocante a ese 2, sin el cual es claro que no se puede construir número alguno? No hablé de numerarlos, sino de construirlos. Justamente por eso la vez pasada los llevé hasta el Aleph. Fue para hacer que percibieran de pasada que, en la generación de un número cardinal a partir del otro, en el conteo de los subconjuntos, algo que se cuenta en algún lado como tal, que es otro Uno, cosa que señalé mediante el triángulo de Pascal haciendo que observaran que cada cifra que indica, a la derecha, el número de partes, se forma por la adición de lo que le corresponde como partes en el conjunto precedente.

1 → 1, 4
3 → 4, 6
3 → 6, 4
1 → 4, 1

Conteo de los subconjuntos

Es ese 1, ese 1 al que caractericé cuando se trata del 3 por ejemplo, a saber, el AB opuesto al C, y el BA con el que ocurre lo mismo. En el caso del 4, al AB, al BA y al AC debe agregarse el ABC. La yuxtaposi-

ción de los elementos de los conjuntos precedentes viene a cuenta solo a título de 1. Es lo que denominé la mismidad de la diferencia. En efecto, en la medida en que su propiedad se reduce a ser diferencia, los elementos que aquí sirven de apoyo a los subconjuntos son contados, ellos mismos, en la generación de las partes siguientes.

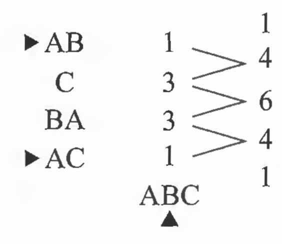


Ilustración de "la mismidad de la diferencia"

Insisto. Lo que está en tela de juicio es lo que está en juego en cuanto a lo numerado. Es el Uno en más, en la medida en que se cuenta como tal en lo numerado, dentro del Aleph de sus partes, en cada pasaje de un número a su sucesor. Por contarse como tal a partir de la diferencia como propiedad, el Uno, que en calidad de $\aleph_0$ debe pasar por la prueba de lo numerable mediante la multiplicación que se expresa en la exponencial 2^{n-1} de las partes del conjunto superior de su bipartición, revela ser otro Uno. En efecto, lo que se constituye a partir del 1 y del 0 como inaccesibilidad del 2 sólo se entrega en el nivel del $\aleph_0$, es decir, el del infinito actual.

Para terminar, haré que lo perciban bajo una forma completamente simple. Se trata de lo que puede decirse de una propiedad que sería la de la accesibilidad, en referencia a lo que ocurre con los enteros.

Definámosla a partir de lo siguiente: un número es accesible si puede ser producido como suma o como potencia de números menores que él. A este título, el comienzo de los números verifica no ser accesible, exactamente hasta 2. La cosa nos interesa muy especialmente en cuanto a ese 2, pues de la relación del 1 con el 0 ya subrayé bastante que el 1 se engendra a partir de lo que el 0 marca como falta.

Con 0 y 1, por más que ustedes los sumen o que coloquen uno de ellos en relación exponencial con el otro, incluso consigo mismo, jamás se alcanza el 2. ¿El número 2 es accesible en el sentido en que acabo de plantearlo? ¿Puede ser engendrado a partir de una sumatoria o de una

potenciación de números menores? El test da negativo. No hay 2 que se engendre mediante el 1 y el 0.

Una observación de Gödel es aquí esclarecedora: el $\aleph_0$, o sea, el infinito actual, resulta realizar el mismo caso que el 1.

Por el contrario, en cuanto a todos los números enteros a partir de 2, no hay un número que no pueda realizarse por medio de una de esas dos operaciones a partir de números menores que él. Comiencen por 3. 3 se hace con 1 y 2. 4 puede hacerse mediante un 2 elevado a su misma potencia. Y así siguiendo.

Esto es precisamente lo que falla en el nivel del 1, y aquí se reproduce en el nivel del $\aleph_0$ esa falla de la accesibilidad. Ningún número, por más que lo utilicemos para hacer, a partir de él, la adición indefinida con todos sus predecesores, incluso con todos sus sucesores, o bien para elevarlo a un exponente tan grande como ustedes quieran, accede jamás al $\aleph_0$.

De la construcción de Cantor resulta que no hay $\aleph$ que no pueda considerarse accesible a partir de $\aleph_0$. No es menos cierto que, en opinión de quienes hicieron progresar esta dificultad de la teoría de conjuntos, solo si se supone que entre esos $\aleph$ hay algunos inaccesibles puede reintroducirse en los números enteros lo que denominaré la consistencia.

Hoy debo dejar de lado esa suposición acerca de lo inaccesible que se produce en algún lado entre los $\aleph$, so reserva de retomar el tema, si este interesa a algunos, en un círculo más estrecho.

Lo que está en juego, y aquello de donde partí, es apropiado para sugerirles la utilidad de que haya *uno*, para que ustedes puedan entender lo que ocurre con esa bipartición, fugitiva a cada instante, entre el hombre y la mujer.

¿Todo lo que no es hombre es mujer? Tenderíamos a admitirlo. Pero dado que la mujer es *no-todo*, ¿por qué todo lo que no es mujer sería hombre?

Esta bipartición, la imposibilidad de aplicar el principio de contradicción en este asunto del género, el que haga falta nada menos que admitir la inaccesibilidad de algo más allá del $\aleph_0$ para que haya consistencia y que esté justificado decir que lo que no es 1 es 0 y que lo que no es 0 es 1, es lo que les indico que debe permitir al analista entender con algo más de profundidad que a través de las lentes del objeto *a* el efecto que se produce, el Uno que se crea a partir de un discurso que solo descansa en el fundamento del significante.

10 DE MAYO DE 1972

XIII

EN EL FUNDAMENTO DE LA DIFERENCIA ENTRE LOS SEXOS

La gentileza de las huelgas
Posición segunda de lo verdadero y del sentido
Fluctuación de las reparticiones sexuales
Teoría de la caza
Diferencia y atributo

El análisis nos conduce a formular esa función, Φx, respecto de la cual es cuestión de saber si existe un x que la satisfaga. Esto supone articular qué puede ser la existencia.

Es casi seguro que, históricamente, la noción de existencia solo surgió con la intrusión de lo real matemático como tal. Pero eso no prueba nada, ya que no estamos aquí para hacer historia del pensamiento. No puede haber historia alguna del pensamiento; el pensamiento es una fuga en sí mismo. Proyecta bajo el nombre de memoria el desconocimiento de su moira.

Esto no quita que podamos intentar hacer cierta demarcación, partiendo de lo que, no por casualidad, escribí en forma de función Φx.

1

Comencé por enunciar un decir que espero les sea útil. Escribo ese decir en forma de función. Es una función sin relación con nada que funde con e-ll-o-s, con ellos,[1] el Uno.

Toda la astucia está en el subjuntivo, que a la vez pertenece al verbo *fundar* y al verbo *fundir*. *Ellos dos* no se funden en Uno, ni Uno está fundado por *ellos dos*.

1. Hay homofonía entre *d'eux* ("con ellos", "de ellos") y *deux* ("dos"). [N. del T.]

Eso es lo que dice Aristófanes en una linda fabulita del *Banquete*. Ellos fueron separados en dos, ya que primero tenían forma de bestia con dos espaldas, o de bestia con espalda de huevo. Por supuesto, si la fábula pensara al menos un instante en ser algo diferente de una fábula, es decir, en ser consistente, esto de ningún modo implicaría que ellos no reprodujeran niños con dos espaldas, con espalda de huevo, cosa que nadie advierte, y felizmente, ya que un mito es un mito, y este ya dice bastante.

Este mito es lo que primero proyecté bajo una forma más moderna, la de Φx. La función matemática se nos presenta en suma como el tipo de discurso que les propongo como el modelo que nos permitiría, respecto de las relaciones sexuales, fundar otra cosa que semblantes *...o peor*.

Esta mañana comencé con lo peor, y, pese a todo, no encuentro superfluo hacerlos partícipes, aunque más no sea para ver adónde puede llegar.

Se trata de ese pequeño apagón que no sé cuánto les duró, pero yo lo tuve hasta las diez. Me jorobó enormemente, porque esa es la hora en que habitualmente junto estas notitas y las reveo. Eso no me lo facilitaba. Además, a causa del mismo apagón, me rompieron un vaso para enjuagues que apreciaba mucho. Si hay aquí personas que me quieren, pueden enviarme otro. Así quizá tenga varios, lo que me permitiría romper todos, salvo el que yo prefiera. Tengo un patiecito ideal para eso.

Yo me decía pues que, por supuesto, este apagón no nos venía de nadie, sino de una decisión de los trabajadores. Tengo un respeto que ni siquiera pueden imaginar por la gentileza de esa cosa que se denomina una huelga. Qué delicadeza atenerse a eso. Representa un respeto fabuloso por el lazo social. Pero en este apagón que tenía una significación de huelga había una provocación.

En efecto, era justo la hora en que eso debía fastidiar, tanto como a mí, a quien me preparaba la comida, y que, tratándose de la mujer del trabajador, se denomina [en francés], dicho por el mismo trabajador –por cierto, no me es ajeno–, *la burguesa*.

Y entonces, me puse a soñar. Porque todo esto tiene sentido. Son trabajadores, explotados. De todos modos, es justamente debido a que prefieren eso a la explotación sexual de la burguesa. Tal cual. Eso es peor. Es lo *...o peor*. ¿Entienden?

¿A qué conduce pronunciar articulaciones sobre cosas ante las cuales nada puede hacerse? No puede decirse que la relación sexual solo se

presente bajo la forma de la explotación, ya que es anterior. La explotación se organiza a causa de eso, ya que dicha explotación ni siquiera estaba allí. Tal cual. Es lo *...o peor*.

Esto no es serio. No es serio por más que veamos bien que allí debería llegar un discurso que no fuese semblante. Pero es un discurso que terminaría mal. No sería en absoluto un lazo social, como debe ser un discurso.

Bien. Ahora pues se trata del discurso psicoanalítico, y se trata de hacer que quien cumple en él función de *a* minúscula sostenga la posición del semblante.

Ya les expliqué eso la vez pasada, pero naturalmente les resbaló como el agua por las plumas de un pato. Aunque, en fin, parece que algunos al menos quedaron un poco mojados. A quienes están verdaderamente interesados al respecto –recibí ecos de ello–, los conmovió. Ciertos psicoanalistas tienen algo que los atormenta, que los angustia de tanto en tanto.

Si insisto sobre el hecho de que el objeto *a* deba ocupar la posición del semblante, no es para meterles angustia, incluso preferiría que no la tengan. En fin, que eso les produzca angustia no es un mal signo, pues quiere decir que mi discurso no es completamente superfluo, que puede adquirir un sentido. Pero que un discurso tenga un sentido no garantiza absolutamente nada, ya que es preciso al menos que podamos demarcar ese sentido, ¿no es cierto? En fin, ustedes lo saben bien: si efectúan el movimiento browniano, en cada momento este tiene un sentido. Eso es justamente lo que hace difícil la posición del psicoanalista. Porque la función del objeto *a* es el desplazamiento.

La primera vez que hice descender del cielo el objeto *a*, no fue a propósito del psicoanalista. En un pequeño grafo hecho para dar soporte o referencia a las formaciones del inconsciente, comencé por circunscribirlo a un punto del que no podía moverse. En la posición del semblante es mucho menos fácil mantenerse, ya que el objeto *a* se les escapa entre las patas en un santiamén. Según ya lo expliqué cuando comencé a hablar de él a propósito del lenguaje, *corre, corre el hurón*,[2] en todo lo que ustedes dicen. A cada instante está en otro lado.

Por esa razón intentamos aprehender a partir de qué podría situarse

2. *Il court, il court, le furet*: título, primer verso y estribillo de una conocida canción infantil francesa, que suele cantarse durante el *furet* ("juego del anillo", literalmente "hurón"). [N. del T.]

algo que esté más allá del sentido, de ese sentido que además hace que yo no pueda obtener otro efecto que la angustia cuando esa no es en absoluto mi intención. En este aspecto nos interesa que esté anclado lo real.

Digo, no en vano, que ese real es matemático, ya que a fin de cuentas en la experiencia de lo que está en juego, de lo que se formula, de lo que llegado el caso se escribe, podemos palpar que algo resiste; quiero decir que no puede decirse cualquier cosa. No puede darse cualquier sentido al real matemático.

Quienes se aproximaron a ese real en una época reciente tenían la idea preconcebida de hacerle explicar su sentido a partir de lo verdadero. Un auténtico extravagante estaba en el corazón de esa aventura. Ustedes lo conocen de oídas, pues causó un pequeño revuelo en el mundo; se llamaba Bertrand Russell. Él formuló algo así: que la matemática se articula de modo tal que a fin de cuentas ni siquiera se sabe si es verdadera o si tiene un sentido.

Eso demuestra que no puede dársele cualquier sentido, ni en el orden de la verdad, ni en el orden del sentido. Resiste hasta tal punto que desemboca en el siguiente resultado, que considero un éxito, el éxito mismo: el modo en que se impone es el de lo real, justamente porque allí ni lo verdadero ni el sentido dominan; son secundarios.

La posición segunda de esas dos máquinas denominadas lo verdadero y el sentido sigue siendo inhabitual para la gente, y le causa algo de vértigo cuando se toma el trabajo de pensar. Ese era el caso de Bertrand Russell: pensaba. Era una manía de aristócrata, ¿no es cierto?, y no hay en verdad razón alguna para pensar que esta sea una función esencial.

No estoy ironizando, pero quienes edifican la teoría de conjuntos tienen tanto que hacer en ese real que no encuentran tiempo adicional para pensar.

El modo en que se embarcan en esa vía –de la cual no solo no se puede salir, sino que conduce necesaria y además fecundamente a algún lado– hace que se sienta que hay que vérselas con algo muy distinto de lo que había sido empleado en el *initium* de esa teoría.

2

Habíamos partido de interrogar lo tocante a ese real, pues no se podía dejar de ver que el número era real y que desde tiempo atrás había pelotera con el Uno.

No fue de todos modos una menuda empresa percatarse de que era posible poner en tela de juicio que el número real tuviese algo que ver con el Uno, el 1, el primero de los números enteros llamados naturales. Es que hubo tiempo, desde el siglo XVII hasta principios del XIX, para acercarse al número de un modo un poquito diferente del de los antiguos. Parto de eso justamente porque es esencial.

No solamente *Haiuno*, sino que eso se nota en que el Uno no piensa. En particular, no piensa *luego existo*. Espero que recuerden que ni siquiera Descartes lo dice. Él dice *Eso se piensa, "luego existo"*, entre comillas. El Uno no se piensa, ni siquiera solo, pero dice algo, y eso es incluso lo que lo distingue.

El Uno no esperó a que la gente se planteara acerca de él la pregunta sobre lo que quiere decir desde el punto de vista de la verdad. Ni siquiera esperó a la lógica. Porque la lógica es eso, localizar en la gramática lo que toma forma a partir de plantear la verdad, lo que torna al lenguaje adecuado para producir verdad. *Adecuado* no quiere decir que lo logre siempre. Entonces, si examinamos bien sus formas creemos aproximarnos a lo tocante a la verdad. Pero antes de que Aristóteles se percatara de la relación con la gramática, el Uno ya había hablado, y no para decir nada. El Uno dice lo que tiene que decir en el *Parménides*. El *Parménides* es el Uno que se dice. Se dice apuntando a ser verdadero; de allí el enloquecimiento resultante.

Entre quienes cocinan el saber, nadie deja de acusar un buen golpe cada vez. Eso rompe el vaso para enjuagues. Aunque algunos hayan puesto cierta buena voluntad, cierto coraje al decir que después de todo puede admitirse que sea un poco traído de los pelos, aún no se alcanzó esa cosa que sin embargo era simple y que consiste en percatarse de que cuando el Uno es verídico, cuando dice lo que tiene que decir, vemos adónde llega: en todos los casos, a la total recusación de cualquier relación con el Ser.

Cuando el Uno se articula, de ello resulta exactamente esto: dos no hay. Les dije, es un decir. Ustedes pueden incluso encontrar aquí, al alcance de la mano, la confirmación de lo que digo cuando digo que la verdad solo puede semidecirse. No tienen más que romper la fórmula. Para decirlo, solo cabe decir, o bien *hay*, como yo lo digo, *Haiuno*, o bien *dos no*, lo que en nuestro caso se interpreta de inmediato: no hay relación sexual. Ya está entonces, lo ven bien, al alcance de nuestra mano.

Por supuesto, no está al alcance de la mano uniana del Uno hacer con ello algo en el sentido del sentido. Precisamente por eso recomien-

do a quienes quieren ocupar la posición del analista –con lo que esto implica de saber no deslizarse de esa posición– que se pongan al tanto de lo que podría revelárseles con solo trabajar el *Parménides*.

Pero de todos modos sería un poco limitado. Encallamos ahí, mientras que ocurrió otra cosa que aclara por completo –si nos obstinamos un poco, si nos deslomamos, si nos matamos– la distinción que hay entre un real que es un real matemático y cualquiera de esas bobadas que provienen de ese no sé qué que es nuestra posición repugnante, y que se denomina lo verdadero o el sentido.

Esto no significa que esa lectura carecerá de efecto, efecto de masaje, efecto de tonificación, de aireación, de limpieza, sobre lo que nos parece exigible respecto de lo verdadero o bien del sentido. Es lo que espero. Formarse para distinguir lo tocante al Uno y para aproximarse a ese real que soporta el número posibilitará mucho al analista. Quiero decir que, en este rodeo donde es cuestión de interpretar y de renovar el sentido, puede ocurrirle que gracias a eso diga cosas algo menos enervadas, algo menos encandiladoras que todas las tonterías que pueden ocurrírsenos.

Recién les brindé, *...o peor*, una muestra de estas a partir de lo que para mí no era más que la contrariedad de la mañana. Habría podido agregar detalles al tema del trabajador y de su burguesa, y extraer de allí una mitología. Eso les hizo reír, por otra parte, pues en ese género el campo es vasto.

El sentido y lo verdadero nunca faltan, se han vuelto incluso el comedero universitario. Tanto hay, tal abanico hay, que un día aparecerá uno que con lo que les digo hará una ontología, ya que dije que la palabra era un efecto de saturación de esa brecha que articulo al decir: no hay relación sexual. Eso marcha solo. Interpretación subjetivista, ¿no es cierto? Como él no puede hacerle cosquillas, le hace versos. Es simple.

Lo que intento es otra cosa. Es hacer que, en su propio discurso, ustedes introduzcan menos tonterías –hablo de los analistas–, y que para eso prueben airear un poco el sentido con elementos que serían algo nuevos.

Es muy claro que no hay modo alguno de repartir dos series cualesquiera –digo *cualesquiera*– de atributos que formen una serie macho de un lado, y del otro lado la serie mujer.

Agregaré todavía más detalles al respecto para permanecer en lo peor. Evidentemente, es tentador, hasta para mí. Me divierto. Y estoy

seguro de divertirlos al mostrarles la inepcia de lo que se denomina activo, si en esto se basan para distinguir entre el hombre y la mujer.

Esto es moneda corriente: el hombre, ¡qué primor!, es activo. En la relación sexual, empero, me parece que más bien quien trabaja duro es la mujer. Basta con observarlo en posiciones que no denominaremos en absoluto primitivas por encontrarlas en el tercer [*tiers*] mundo, que es el mundo del señor Thiers, ¿no es cierto?

No es evidente que en la vida normal lo activo y lo pasivo se repartan como nos dicen. No hablo, por supuesto, de los tipos de Gas y de Electricidad de Francia, que se diferenciaron y se lanzaron al trabajo. Pero en una vida tal como es por doquier, excepto en donde se produjo nuestra gran subversión cristiana, el hombre haraganea y la mujer muele, tritura, cose, va de compras, y además, en esas sólidas civilizaciones que no están perdidas, después encuentra el modo de bambolear el trasero –hablo de una danza, por supuesto– para la satisfacción jubilosa del tipo que está ahí. O sea que, en cuanto a lo activo y lo pasivo, ¡por favor!

Bueno, es verdad que él caza. Y no hay de qué reírse, mis queridos. Eso es muy importante.

Ya que ustedes me provocan, seguiré divirtiéndome. Es una pena, porque así no llegaré al final de lo que tenía que decirles hoy acerca del Uno. Pero dado que la caza hace reír, no sé si no es absolutamente superfluo ver en ella justamente la virtud del hombre. En la caza, en efecto, el hombre se muestra como lo mejor que tiene, a saber, ser pasivo.

No sé si ustedes se dan perfecta cuenta, ya que, por supuesto, aquí ustedes son todos inútiles. Aquí no hay campesinos, nadie caza. Pero si aquí hubiese campesinos, nada cambiaría, ya que ellos cazan mal. Para el campesino –no es forzosamente un hombre el campesino, digan lo que digan de él– las presas se arrean, ¡pum, pum! Se las llevan. La caza no es esto en absoluto.

La caza, cuando existe, hay que ver en qué trances los ponía. Tenemos pequeños rastros de todo lo que ofrecían como propiciatorio de la cosa, que sin embargo ya no estaba allí. Ustedes comprenden, ellos no eran más chiflados que nosotros, un animal muerto es un animal muerto. Pero si podían matar al animal era por haberse sometido perfectamente a todo cuanto es su andar, su huella, sus límites, su territorio, sus preocupaciones sexuales, por haber sustituido ellos mismos la falta de defensa, de valla, de límites del animal –su vida, digamos el término.

Y cuando debieron quitar esa vida tras haberse convertido en esa vida misma, se comprende que encontraran no solamente que eso era feo, sino que era peligroso: que bien podía ocurrirles a ellos también.

Podría ser una de esas cosas que incluso hicieron pensar a algunos, porque estas cosas, de todos modos, continúan impactando. Escuché, formulado de un modo curioso por alguien excesivamente inteligente, un matemático, que el sistema nervioso en un organismo no era quizás otra cosa que lo que resulta de una identificación con la presa. Ahora bien, aquí el muchacho extrapola, pero les proporciono esto porque es excitante. Les largo la idea así, se la doy, y tanto más encantado cuanto que no es mía; también a mí me la soplaron. Ustedes harán de ella lo que quieran, pero se puede divagar sobre esta base una nueva teoría de la evolución que será apenas un poco más disparatada que las precedentes. Estoy seguro de que eso excitará los sesos ontológicos.

Esto es también cierto en la pesca, y al fin y al cabo en todo aquello por lo cual el hombre es mujer. Piensen en el modo en que el pescador pasa su mano bajo el vientre de la trucha que está al pie de su peñasco. Debe haber aquí un pescador de truchas por lo menos, hay posibilidades. Debe saber de qué hablo.

En fin, todo esto no nos deja con una repartición muy clara en cuanto al tema de lo activo y lo pasivo. No me extenderé, porque basta con que yo confronte cada una de esas parejas habituales con un intento de repartición bisexual cualquiera como para llegar a resultados igualmente grotescos.

Ahora bien, ¿qué sería eso?

3

No veo por qué no detenerme aquí, dado que les hablaré el jueves 1° de junio. Se dan cuenta de que estoy obligado a regresar de los escasos días de vacaciones para no faltar a Sainte-Anne. Pero una vez que digo *Haiuno* debo ocuparme de mis propios asuntos.

Esto debe ser ya sabido por muchos: *Haiuno* no quiere decir que hay individuo. Por eso mismo les pido que retengan el punto del cual ese *Haiuno* proviene. Es decir, que no hay otra existencia del Uno que la existencia matemática. Hay un argumento que satisface una fórmula, y un argumento que está completamente vaciado de sentido; es simplemente el Uno como Uno.

Esto es lo que al comienzo tenía la intención de señalarles en la teoría de conjuntos. Quizá pueda de todos modos indicárselo antes de dejarlos.

Ante todo hay que liquidar una idea. Ni siquiera la idea del individuo constituye en algún caso el Uno. No pocas personas se imaginan que la relación sexual se funda en que hay en principio tantos individuos de un lado como del otro, al menos en el ser que habla. El número de hombres y de mujeres se equilibra, salvo excepciones; me refiero a pequeñas excepciones –en las Islas Británicas, por ejemplo, donde hay algo menos de hombres que de mujeres. También están las grandes masacres de los hombres. Bueno. Pero en fin, eso no quita que cada cual tuviera su cada cuala. Pues bien, que anden uno a uno no alcanza en absoluto para motivar la relación sexual.

De todos modos es gracioso que haya una especie de impureza de la teoría de conjuntos en torno a la idea de la correspondencia biunívoca. Se ve bien aquí en qué se liga el conjunto a la clase.

La clase, como todo aquello que se fija con un atributo, tiene que ver con la relación sexual. Ahora bien, lo que les pido justamente que aprehendan, gracias a la función del conjunto, es que hay un Uno distinto de lo que, como atributo, unifica una clase.

Hay una transición a través de la correspondencia biunívoca, que quiere decir que de un lado y del otro hay la misma cantidad. Algunos fundamentan en esto la idea de la monogamia. Nos preguntamos en qué puede sostenerse, pero en fin, está en el Evangelio. Hay la misma cantidad hasta el momento en que haya una catástrofe social, como ocurrió, parece, a mediados del Medioevo en Alemania. Se estatuyó en ese momento que la relación sexual podía ser otra cosa que biunívoca.

Es muy divertido que ciertas personas se hayan planteado como tal el problema de la *sex-ratio*, a saber, ¿hay tantos machos como hembras?

Hubo al respecto una literatura en verdad muy mordaz, ya que ese problema se resuelve por lo general mediante lo que denominaremos la selección cromosómica. El caso más frecuente es la repartición de los dos sexos en una cantidad de individuos reproducidos iguales en número dentro de cada sexo. Pero es en verdad muy lindo que se planteara la cuestión de lo que ocurre si un desequilibrio llega a producirse. Puede fácilmente demostrarse que, en ciertos casos de ese desequilibrio, este solo puede incrementarse, si nos atenemos a la selección cromosómica, a la que no llamaremos azarosa pues se trata de una repartición. La solu-

ción tan elegante que se le dio es que, en ese caso, debe compensarse por la selección natural.

Vemos aquí cómo se muestra al desnudo la selección natural. Se resume en decir que los más fuertes son forzosamente los menos numerosos, y que, como son los más fuertes, prosperan, y que entonces su número alcanzará el de los otros. La conexión de la idea de la selección natural con la relación sexual muestra bien que todo abordaje de la relación sexual corre el riesgo de reducirse a una ocurrencia chistosa. Y en efecto, todo lo que se dijo al respecto es de ese orden.

Es importante que podamos articular aquí no solo cosas que hagan reír, ya que buscamos para asegurar la posición del analista algo diferente de lo que ella parece ser en muchos casos, a saber, un gag.

El punto de partida en la teoría de conjuntos viene dado por el hecho de que hay función de elemento. Ser un elemento en un conjunto es ser algo que no tiene nada que ver con pertenecer a un registro calificable como universal, es decir, con algo que caiga bajo el yugo del atributo. La tentativa de la teoría de conjuntos es disociar, desarticular de un modo definitivo el predicado y el atributo.

Hasta esta teoría, lo que caracteriza a la noción involucrada en lo que atañe al tipo sexual, en la medida en que este esbozaría algo de una relación, es precisamente que lo universal se basa en un atributo común. Hay aquí además un esbozo de distinción lógica entre el atributo y el sujeto, y a partir de esto se funda el sujeto con respecto al cual algo que se distingue puede ser denominado atributo.

De esa distinción del atributo resulta muy naturalmente que no ponemos en un mismo conjunto los trapos y las servilletas, por ejemplo. A diferencia de esa categoría que se denomina clase, está la del conjunto, en la cual no solo el trapo y la servilleta son compatibles, sino que en un conjunto como tal de cada una de esas dos especies, no puede haber más que uno. En un conjunto, si nada distingue un trapo de otro, no puede haber más que *un* trapo, así como en él no puede haber más que *una* servilleta. El Uno en calidad de diferencia pura es lo que distingue la noción de elemento. El Uno en calidad de atributo es entonces distinto de aquel.

La diferencia entre el Uno de diferencia y el Uno de atributo es esta. Cuando para definir una clase ustedes se sirven de un enunciado atributivo cualquiera, el atributo no estará, en esta definición, de más.

Ustedes dicen *el hombre es bueno*. Pero plantear que el hombre es bueno no excluye que haya que explicar lo que no siempre responde a

esa denominación. ¿Quién está obligado a decirlo? Siempre se encuentran suficientes razones para mostrar que él es capaz de no responder a ese atributo, de experimentar una insuficiencia para satisfacerlo. Esa es la teoría que formulan, y se dedican –tienen todo el sentido a disposición para afrontarlo– a explicar que incluso de tanto en tanto, por cierto, es malo, pero que eso no cambia su atributo. Cabría pues llegar a hacer el balance desde el punto de vista del número: ¿cuántos hay que responden a ese atributo, y cuántos hay que no responden a él? Siempre sucede que el atributo *bueno* no estaría de más en el balance de cada uno de los hombres buenos.

Esta es precisamente la diferencia con el Uno de diferencia. Cuando es cuestión de articular su consecuencia, ese Uno de diferencia debe contarse como tal en lo que se enuncia acerca de lo que él funda, que es conjunto y que tiene partes. El Uno de diferencia no solo es contable, sino que *debe* ser contado entre las partes del conjunto.

Llego precisamente a la hora dos. No puedo entonces más que indicarles lo que será la continuación de lo que, como de costumbre, me veo llevado a cortar, muy a menudo casi de cualquier manera, y hoy sin duda debido a otro corte que es el de mi corriente de esta mañana, con sus consecuencias.

Me veo entonces llevado a no poder darles más que la indicación de lo que será retomado en torno a la siguiente afirmación-pivote.

Se trata de la relación entre ese Uno que debe contarse en más [*en plus*] y lo que –en lo que enuncio como, no que suple, sino que se despliega en un lugar de remplazo de la relación sexual– se especifica a partir del *existe*, no Φ de x, sino el decir que ese Φ de x no es la verdad.

$$\exists x.\overline{\Phi x}$$

De aquí surge el Uno que hace que deba ponerse esa fórmula del lado de lo que funda al hombre como tal. Y ese es el único elemento característico.

¿Significa esto que ese fundamento lo especifica sexualmente? Esto es precisamente lo que a continuación deberá ponerse en tela de juicio, ya que no por ello la relación con Φ de x deja de definir aquí al hombre en forma atributiva, como *todo hombre*.

$$\forall x.\Phi x$$

¿Qué es ese *todo* o ese *todos*? ¿Qué es ese *todos los hombres* en la medida en que funda un lado de esa articulación de suplencia?

La cuestión debe ser íntegramente replanteada a partir de la función que se articula: *Haiuno*.

17 DE MAYO DE 1972

XIV

TEORÍA DE LAS CUATRO FÓRMULAS
charla

La relación del analista con el saber
El librepensamiento en el Vaticano
Solo pensamos por medio del Uno
Las modalidades de las fórmulas
El padre ya no impacta a la familia

Ustedes saben, aquí digo lo que pienso. Es una posición femenina, ya que a fin de cuentas pensar es muy particular. Ahora bien, como les escribo de tiempo en tiempo, durante un viajecito que acabo de hacer inscribí cierto número de proposiciones, la primera de las cuales es que el psicoanálisis es colocado por el discurso que lo condiciona en una posición, digamos, difícil. Freud decía imposible, *unmöglich*, lo que quizá sea un poco forzado –él hablaba para sí.

Segunda proposición. Por poco que haya practicado el psicoanálisis, el psicoanalista sabe por experiencia tener una medida común con lo que digo. Esto es independiente del hecho de que esté o no informado al respecto, ya que lo que digo termina por situar su saber. Es la historia del *saber la verdad*.

$$\frac{a}{S_2} \quad \frac{\$}{S_1} \qquad\qquad \frac{\text{semblante}}{\text{verdad}} \quad \frac{\text{goce}}{\text{plus-de-gozar}}$$

términos — *lugares*

Abajo a la izquierda está es el lugar de la verdad. Arriba a la izquierda, el del semblante. Abajo a la derecha, el del plus-de-gozar, que escribo abreviado + *de-gozar*. Para el goce, pongamos una J.

Lo difícil es la relación del psicoanalista con el saber, no con lo que

yo digo, ya que, en el conjunto del *no man's land* psicoanalítico, no se sabe que lo digo. Eso no significa que de lo que digo nada se sepa, pues surge de la experiencia, pero se tiene horror de lo que se sabe al respecto.

Puedo decir simplemente que los comprendo. *Puedo decir* quiere decir *Puedo decir, si uno quiere hacerlo.* Los comprendo, me pongo en su sitio con tanta mayor facilidad porque estoy en él. Los comprendo con tanta mayor facilidad porque, como todo el mundo, escucho lo que digo. Eso no me sucede todos los días, ya que no todos los días hablo. En realidad, escucho lo que digo en esos pocos días, pongamos uno o dos, que preceden inmediatamente a mi seminario, ya que en ese momento empiezo a escribirles. Los demás días estoy sumido en pensamientos acerca de aquellos con quienes tengo que habérmelas. Es raro que yo reconsidere lo pasado, pero debo confesárselo: lo que llamé en *Scilicet* mi fracaso me domina. Tal cual.

Lo recuerdo porque lo que debo tratar aquí se sitúa bajo el título de "El saber del psicoanalista". *Del*, en este caso, evoca el *el*, artículo que en francés se denomina *definido*. ¿Por qué no *de los psicoanalistas*, después de lo que acabo de decirles? Sería más acorde a mi tema de este año, es decir, *Haiuno*. Los hay que se dicen tales. Discuto tanto menos su decir cuanto que no hay otros. Digo *del*, ¿por qué? Porque les hablo a ellos, pese a la presencia aquí de una cantidad muy grande de personas que no son psicoanalistas.

Los psicoanalistas, entonces, saben lo que digo. Lo saben por experiencia, por poca que tengan, incluso si se reduce al psicoanálisis didáctico, que es la exigencia mínima para que psicoanalistas se digan. Incluso si lo que denominé *pase* es fallido para ellos, pues bien, de todos modos habrán tenido un didáctico, que alcanza a fin de cuentas para que sepan lo que digo. Cuando digo que el pase es fallido –esto sigue estando siempre en *Scilicet*, es el sitio indicado–, eso no significa que ellos no se ofrecieran a la experiencia del pase. Esta es simplemente lo que propongo a quienes son lo bastante abnegados como para exponerse con meras finalidades de información sobre un punto que es muy delicado, ya que es por completo a-normal –objeto *a-normal*– que alguien que hizo un psicoanálisis quiera ser psicoanalista. Para ello en verdad hace falta una suerte de aberración que valía la pena abrir a todo lo que pudiera recogerse como testimonios. Instituí provisoriamente esa tentativa de recopilación para saber por qué alguien que, por su didáctico, sabe qué es el psicoanálisis, puede aún querer ser analista.

No diré más sobre la posición de los psicoanalistas, simplemente porque elegí "El saber del psicoanalista" como título de lo que proponía para mi regreso a Sainte-Anne este año. No es en absoluto para cuidar a los psicoanalistas, ya que ellos no necesitan de mí para sentir el vértigo de su posición, y no lo aumentaré al decírselo. Lo que podría hacerse, y tal vez lo haga en otro momento, de un modo mordaz, con cierta referencia que llamaré histórica solo entre comillas, sería hablarles del término *tentación*. Lo digo para quienes se las dan de vivos.

Aquí sólo hablo del saber, y subrayo que no se trata de la verdad sobre el saber, sino del saber sobre la verdad. El saber sobre la verdad se articula a partir de la punta de lo que propongo este año sobre el *Haiuno*. *Haiuno* y nada más, pero es un Uno muy particular, el que separa Uno de dos, y es un abismo. Repito: la verdad solo puede semidecirse. Cuando haya pasado el tiempo de agitación y yo pueda respetar la alternancia, hablaré de la otra cara, de lo semiverdadero. Siempre hay que separar lo *semiverdadero* del trigo.[1]

Vuelvo de Italia, donde siempre tuve que elogiar la acogida, incluso la de mis colegas psicoanalistas. Gracias a uno de ellos, me encontré con un tercero que está bien al día –en fin, de lo que me importa, por supuesto. Opera con Dedekind, y lo encontró absolutamente sin mí. No puedo decir que, en la fecha en que él comenzó a poner manos a la obra, yo no estuviera ya en eso, pero en fin, es un hecho que hablé al respecto más tarde que él, dado que recién ahora hablo de esto y que él ya había escrito sobre el tema todo un trabajito. En suma, él se percató del valor de los elementos matemáticos para hacer que surja algo que concierne a nuestra experiencia como analistas.

Como él está muy bien visto –hizo todo para ello–, logró hacerse escuchar en sitios muy bien ubicados de lo que se denomina IPA, la *Institución Psicoanalítica Admitida*, yo traduciría. Logró hacerse escuchar, pero lo curioso es que no lo publican. No lo publican y le dicen: *Usted comprende, nadie comprenderá.* Debo decir que esto me sorprende porque de Lacan, entre comillas, del tipo de cosas que se supone represento ante los incompetentes de cierta lingüística, están más bien apurados por abarrotar el *International Journal*. Cuantas más cosas hay en

1. Juego de palabras entre *ivraie* ("cizaña") y *mivrai* ("semiverdadero") en la expresión *séparer le bon grain de l'ivraie* ("separar la paja del trigo"). [N. del T.]

la basura,[2] menos se disciernen. ¿Por qué diablos, pues, en este caso se creyó que había que obstaculizar? Me parece que es un obstáculo, y el hecho de que se diga que los lectores no comprenderán es secundario. No es necesario que todos los artículos del *International Journal* sean comprendidos. Hay entonces algo allí que no agrada.

Dado que aquel a quien acabo de evocar –no de nombrar, ya que ustedes ignoran profundamente su nombre: aún no logró publicar– es perfectamente ubicable, no pierdo la esperanza de que, a consecuencia de lo que se filtrará de mis palabras de hoy –y sobre todo si se sabe que no lo nombré–, lo publiquen. Eso parece serle lo bastante importante como para que yo lo ayude con gusto en eso. Si no ocurre, les hablaré de él un poco más.

El psicoanalista tiene entonces una relación compleja con lo que sabe. Lo rechaza, lo *reprime*, para emplear el término que traduce en inglés [y en castellano] la *Verdrängung*, e incluso le ocurre no querer saber nada al respecto. ¿Y por qué no? ¿A quién podría impactar? Escucho desde aquí el blablablá de quienquiera que no tenga la menor idea del psicoanálisis. A lo que puede surgir de ese *floor*, como se dice, respondo: ¿lo que cura es el saber, ya sea el del sujeto o el que se supone en la transferencia, o bien es la transferencia, tal como esta se produce en un análisis dado? ¿Por qué el saber, aquel cuya dimensión digo que todo psicoanalista posee, sería admitido?

De esta pregunta Freud tomó en suma la *Verwerfung*. Él la llama *juicio que, en la elección, rechaza*. Agrega *que condena*, pero lo condenso. Que la *Verwerfung* vuelva loco a un sujeto cuando se produce en el inconsciente no quita que reine sobre el mundo, y con el mismo nombre que aquel de donde Freud la toma, como un poder racionalmente justificado.

Algunos psicoanalistas, a distinguir de *el*, *algunos* psicoanalistas se tienen en alta estima, vean ustedes. No son los únicos. Hay una tradición al respecto, la tradición médica. Para tenerse en alta estima, nunca se hizo nada mejor, salvo los santos, s-a-n-t-o-s. Les hablan tanto de los otros,[3] que aclaro. Los santos también se tienen en alta estima, incluso no piden otra cosa, se consumen por encontrar el mejor modo de tenerse

2. Alusión al mencionado juego de palabras entre *poubelle* ("basura") y *publication* ("publicación"). [N. del T.]

3. Hay homofonía entre *saints* ("santos") y *seins* ("senos"). [N. del T.]

en alta estima, cuando los hay tan simples, como lo muestran los médicos, aunque estos no son santos, es obvio.

Hay pocas cosas tan abyectas de hojear como la historia de la medicina. Puede aconsejárselo como vomitivo o como purgante, sirve de ambos. Para saber que el saber no tiene nada que ver con la verdad, nada hay más convincente. Cabe incluso decir que eso llega a hacer del médico una suerte de provocador. Debido a que su plataforma con el discurso de la ciencia se volvía más exigua, los médicos se las arreglaron para hacer que el psicoanálisis les siguiera el ritmo. Y de eso entienden, tanto más cuanto que el psicoanalista, al estar incómodo con su posición, estaba mucho más dispuesto a recibir los consejos de la experiencia. Un artículo expreso de Freud sobre la *Laienanalyse* está dirigido contra esta conjura.

Me interesa mucho señalar ese punto de historia que es un punto clave en mi asunto. Gracias a esa conjura que se produjo poco después de la guerra, yo había ya perdido la partida antes de comenzarla. Comencé esa partida precisamente por saber muy bien en su momento que la tenía perdida. Esta noche lo declaro –no por casualidad lo hago en Sainte-Anne, ya que aquí es donde digo lo que pienso– y quisiera que me crean al respecto. No tiene nada de heroico, ustedes saben. Hay un montón de partidas que se comienzan en esas condiciones. Ese es incluso uno de los fundamentos de la condición humana, como dice alguien, y no da resultados peores que cualquier otra empresa. ¿Quieren una prueba? El único inconveniente –pero solo lo es para mí– es que eso no los deja muy libres; lo digo de pasada para la persona que quería saber si yo creía o no en la libertad.

Cuando les digo que yo me había percatado bien de que la partida estaba perdida, les pido que me crean, pero, después de todo, ustedes pueden pensar que yo no era tan astuto, y que quizá creí que había que arremeter, que yo arrojaba por los aires la Internacional Psicoanalítica Admitida. Pero hay otra declaración que quiero hacer –es mi inclinación esta noche–, y en este caso nadie puede decir lo contrario de lo que diré: nunca solté a ninguna de las personas que yo sabía que iban a dejarme antes de que se fueran por sí mismas. Y esto también vale para el momento en que Francia perdió la partida tras el pequeño bullicio de una conjura de médicos-psicoanalistas de la cual surgió en 1953 el comienzo de mi enseñanza.

Los días en que la idea de tener que proseguir dicha enseñanza no me habita, es decir, unos cuantos, es evidente que tengo, como todos

los imbéciles, la idea de qué habría sido del psicoanálisis francés si yo hubiese podido enseñar donde, por el motivo que acabo de decir, yo no estaba de ningún modo dispuesto a soltar a nadie. Por más escandalosas que fuesen mis proposiciones sobre *Función y campo*, que patatín que patatán, *de la palabra y del lenguaje*, yo estaba dispuesto a abonar el terreno durante años, hasta para las orejas más sordas. En el punto donde estamos, nadie entre los psicoanalistas habría perdido con ello.

Hay mucha gente que me quiere. A propósito, hay una persona que me envió un vaso para enjuagues. Lo digo para quienes estaban en el Panteón la vez pasada. Quisiera saber quién es esa persona, para agradecerle. Le agradezco más aún porque no es un vaso para enjuagues, es un maravilloso vasito rojo, largo y perfilado, en el que pondré una rosa, sea quien sea quien me lo enviara. Pero no recibí más que uno, debo decirlo. En fin, prosigamos.

En casi todos los rincones hay personas que me quieren, incluso en los pasillos del Vaticano. ¿Por qué no? Hay allí gente muy bien. Dicho sea para la persona que me interroga sobre la libertad, no conozco librepensadores más que en el Vaticano. Yo no soy un librepensador, estoy obligado a atenerme a lo que digo, pero allá, ¡qué comodidad! ¡Ah! Se entiende que la Revolución Francesa haya sido vehiculada por los curas. Si ustedes supieran qué libertad tienen, amigos míos, les daría escalofríos. Intento reconducirlos a lo duro, pero no hay nada que hacerle, ellos se desbordan. El psicoanálisis, para ellos, está superado. Ven ustedes para qué sirve el librepensamiento: ellos ven claro.

Era empero un buen oficio, ¿eh? Tenía sus lados buenos. Cuando ellos dicen que está superado, saben lo que dicen. Dicen *Está frito* porque, en efecto, hay que mejorar un poco. Lo digo para advertir a las personas que están en el ajo, y particularmente a quienes me siguen. Hay que mirar dos veces antes de comprometer en esto a nuestros descendientes. Es muy posible, como van las cosas, que se venga abajo de un golpe seco, así. En fin, lo digo únicamente para quienes han de comprometer en esto a su descendencia. Les aconsejo prudencia.

Rindamos también homenaje al psicoanálisis. En el sentido en que catalogué cuatro discursos, es el único tal que en él la canallada desemboca necesariamente en la tontería. Si supiéramos de inmediato que alguien que viene a pedirnos un análisis didáctico es un canalla, le diríamos: *Nada de psicoanálisis para usted, mi querido, usted se volvería tonto como un burro*. Pero no lo sabemos, dado que la canallada no es hereditaria según el psicoanálisis, sino que depende del deseo del Otro

del cual surgió el interesado. No siempre es el deseo de sus padres, puede ser el de sus abuelos, pero si el deseo del cual nació es el deseo de un canalla, es un canalla infaliblemente. Nunca vi una excepción, e incluso por eso fui siempre tan tierno para con quienes sabía que debían dejarme, al menos en los casos en que yo era quien los había psicoanalizado, ya que sabía bien que se habían vuelto completamente tontos.

No puedo decir que lo haya hecho adrede, porque, como les dije, esa es una transformación necesaria cuando un psicoanálisis es llevado hasta su término, cosa que es lo mínimo para el psicoanálisis didáctico. Si el psicoanálisis no es didáctico, es pues una cuestión de tacto: ustedes deben dejarle al tipo suficiente canallada como para que de ahí en más se las rebusque convenientemente. Es estrictamente terapéutico, ustedes deben permitirle sobrevivir. Pero para el psicoanálisis didáctico no pueden hacer eso, porque Dios sabe qué resultaría de ello. Supongan un psicoanalista que quede canalla; eso atormenta el pensamiento de todo el mundo. Quédense tranquilos: al revés de lo que se cree, el psicoanálisis siempre es verdaderamente didáctico, incluso cuando quien lo practica es alguien tonto, y hasta diré que más aún. En fin, el único riesgo es tener psicoanalistas tontos. Pero, como acabo de decirles, a fin de cuentas esto no plantea inconvenientes, porque el objeto *a* en el lugar del semblante es de todos modos una posición que puede sostenerse. Se puede también ser tonto de origen. Es muy importante distinguirlo.

Por mi parte, no encontré nada mejor que lo que denomino matema para abordar algo concerniente al saber sobre la verdad, ya que en el psicoanálisis logramos en suma darle un alcance profesional.

Es mucho mejor cuando es Peirce quien se ocupa de eso e introduce las funciones 0 y 1 para designar los dos valores de verdad. Él no se imagina, en contrapartida, que podamos escribir V mayúscula o F mayúscula para designar la verdad y lo falso. Ya indiqué brevemente en el Panteón que en torno al *Haiuno* hay dos etapas, el *Parménides* y después la teoría de conjuntos, a la cual hubo que llegar para que se plantee la cuestión de un saber que toma la verdad como simple función y que, lejos de contentarse con eso, entraña también un real que nada tiene que ver con la verdad y que es la matemática. Sin embargo, durante siglos, hay que creer que la matemática prescindía de toda pregunta acerca del Uno, pues solo tardíamente, y por medio de una interrogación lógica, hizo dar un paso a esta pregunta central para lo tocante a la verdad, a saber, cómo y por qué *Haiuno*.

En torno a ese Uno gira la cuestión de la existencia. Ya hice al respecto algunas observaciones, a saber, que la existencia jamás fue abordada como tal antes de cierta época, y que demandó mucho tiempo extraerla de la esencia. Hablé del hecho de que no hubiese en griego algo corriente que quisiera decir *existir*, no porque yo ignorara ἐξ-ίστημι, ἐξ-ίστανω, sino más bien por constatar que ningún filósofo se sirvió de él jamás. Sin embargo, allí es donde comienza algo que puede interesarnos: es cuestión de saber lo que existe. No existe más que Uno.

La teoría de conjuntos es la interrogación ¿por qué *Haiuno*? El Uno no se encuentra en cada esquina, piensen lo que piensen, incluida esa certeza absolutamente ilusoria, e ilusoria desde hace mucho tiempo –eso no impide que se insista–, de que ustedes también son Uno. Sin embargo, basta que intenten siquiera levantar el dedo meñique para que se percaten de que ustedes no solo no son Uno, sino que son, por desgracia, innumerables, innumerables todos, innumerables hasta que les hayan enseñado, cosa que puede ser uno de los buenos resultados del afluente psicoanalítico, que son, en el caso de los hombres, absolutamente finitos. Aquí es claro: finitos, finitos, finitos.[4] En el caso de las mujeres, ellas son numerables. Intentaré explicarles brevemente algo que comience a despejarles la vía al respecto, ya que no son cosas que salten a la vista, sobre todo cuando no se sabe qué quiere decir *finito* y *numerable*. Pero si siguen un poco mis indicaciones, leerán cualquiera de las obras sobre la teoría de conjuntos, ya que ahora pululan hasta para oponerse.

Alguien muy amable, a quien espero por cierto ver enseguida para disculparme por no habérselo devuelto esta noche, me pasó la vez pasada un libro que yo había hecho de todo por encontrar y que está agotado. Se llama *Cantor a tort* [Cantor se equivoca], y es un muy buen libro. Es evidente que Cantor se equivoca desde cierto punto de vista, pero tiene incuestionablemente razón por el solo hecho de que lo que propuso tuvo una innumerable descendencia en matemática. Con ello basta como para que se defienda.

Aun si Cantor se equivoca desde el punto de vista de quienes, no se sabe cómo, decretan que saben qué es el número, toda la historia de las matemáticas mucho antes de Cantor demostró que no hay lugar donde sea más verdadero que lo imposible es lo real. Eso comenzó con los pitagóricos, a quienes cierto día les propinaron lo que sin

4. *Finis* ("finitos") también significa "acabados" y "arruinados". [N. del T.]

duda bien debían saber, ya que tampoco hay que tomarlos por críos: que $\sqrt{2}$ no era conmensurable. Esto es retomado por filósofos, pero no porque nos llegara a través del *Teéteto* debemos creer que las matemáticas de la época no estuvieran a la altura o fuesen incapaces de responder, dado que justamente, por percatarse de que lo inconmensurable existía, comenzaban a plantearse la pregunta acerca de qué era el número.

No voy a contarles toda la historia del número. Hay cierto asunto de $\sqrt{-1}$ que después, no se sabe por qué, se llamó *imaginario*. Nada hay menos imaginario que $\sqrt{-1}$ según pudo probarlo lo que vino después, ya que de allí surgió el número complejo, es decir, una de las cosas más útiles y fecundas que se hayan creado en matemáticas. En síntesis, cuantas más objeciones se hacen a esa entrada a través del Uno, es decir, a través del número entero, más se demuestra que en matemáticas justamente a partir de lo imposible se engendra lo real. Por el hecho de que, a través de Cantor, haya podido engendrarse algo que es nada menos que toda la obra de Russell, y muchísimos otros puntos que fueron enormemente fecundos en la teoría de funciones, es seguro que, con respecto a lo real, Cantor es quien está en el camino recto de lo que está en juego.

Les sugiero, psicoanalistas, actualizarse un poco al respecto, debido a que hay algo que puede extraerse de sus debilidades. Lo digo porque ustedes tratan con seres que piensan –que piensan, por supuesto, porque no pueden hacer otra cosa–, quienes, como Telémaco, al menos el Telémaco que describe Paul-Jean Toulet, *piensan en el gasto*.[5] Pues bien, es cuestión de saber si ustedes, analistas, y aquellos a quienes ustedes conducen, gastan en vano su tiempo o no.

Es muy posible que el pathos de pensamiento que puede causarles una mínima iniciación a la teoría de conjuntos –una vez más, es necesario que no sea demasiado breve– les haga reflexionar sobre nociones como la existencia, por ejemplo. Es claro que solo a partir de cierta reflexión sobre las matemáticas la existencia adquirió su sentido. Todo lo que al respecto pudo decirse antes, mediante una suerte de presentimiento, religioso en especial, a saber, que Dios existe, no tiene estrictamente sentido si no se pone el acento sobre el siguiente punto. Debo poner allí el acento porque hay gente que me toma por un guía del pen-

5. Juego de palabras entre *pensent* ("piensan") y *dépense* ("gasto", "derroche"). [N. del T.]

samiento. Crean ustedes en Dios o no –yo no creo, pero no importa, para quienes creen es lo mismo–, conserven en el huequito de su oreja que con Dios, en todos los casos, hay que contar. Es inevitable.

Por eso reescribo en el pizarrón las fórmulas en torno a las cuales intenté hacer girar lo tocante a la pretendida relación sexual.

$\exists x.\overline{\Phi x}$	existencia	$\overline{\exists x}.\overline{\Phi x}$
contradicción	falta falla	indecidible
$\forall x.\Phi x$	deseo objeto *a*	$\overline{\forall x}.\Phi x$

$\exists x.\overline{\Phi x}$, existe un x tal que lo que hay como sujeto determinable por medio de la función que domina la relación sexual, a saber, la función fálica, dice no a esa función. Ven ya que la cuestión de la existencia está enlazada a un decir, un *decir no*. Diría aún más, un *decir que no*. Esto es capital, y nos indica el punto justo en que debe tomarse, para nuestra formación de analistas, lo que enuncia la teoría de conjuntos: *hay al menos uno que dice que no.*

Pero esta es una referencia que no se sostiene ni siquiera un instante, que de ningún modo es enseñante ni enseñable, si no la conjugamos con la inscripción cuantificadora de los cuatro términos.

El cuantor llamado universal, $\forall x.\Phi x$, es el punto desde el cual puede decirse, como se lo enuncia en la doctrina freudiana, que no hay deseo, libido –es lo mismo–, que no sea masculino. Es un error, pero que tiene todo su valor de referencia.

$\overline{\exists x}.\overline{\Phi x}$, no existe esa x que diga que no es verdadero que la función fálica sea lo que domina la relación sexual.

Por otra parte, en un nivel complementario, debemos escribir –no digo que podamos hacerlo– $\overline{\forall x}.\Phi x$, la función del *no-todo* como esencial en cierto tipo de relación con la función fálica en la medida en que esta fundaría la relación sexual.

He aquí lo que hace, de estas cuatro inscripciones, un conjunto. Sin ese conjunto es imposible orientarse correctamente en lo tocante a la práctica del análisis en la medida en que este se ocupa de algo

que corrientemente se define como el hombre, por una parte, y por otra parte, ese correlato generalmente calificado de *mujer*, que lo deja solo. No es culpa del correlato, es culpa del hombre.

Culpa o no culpa, es un asunto que no hemos de zanjar de inmediato. Lo que importa por ahora es interrogar el sentido de lo que tienen que hacer juntas esas cuatro funciones, que no son más que dos, en la medida en que las diversifica su acoplamiento cuantificado.

El $\exists x.\overline{\Phi x}$, es decir, la negación de Φx, designa desde hace mucho tiempo –tan desde el origen como para que nos confunda que Freud lo haya ignorado– el *al menos uno*. Es el Uno solo, que se determina por ser efecto del *decir que no* a la función fálica. A fin de que la historia de *Tótem y tabú* sea otra cosa que un mito, debemos situar aquí todo lo que hasta ahora se dijo al respecto.

Esto tiene tanto más interés cuanto que no se trata allí de génesis ni de historia, ni de nada que se parezca a un acontecimiento, si bien parece en ciertos momentos haber sido enunciado por Freud a título de tal. Lo que nos presentan ante todo como historia no podría ser un acontecimiento. No hay acontecimiento si no es a partir de lo que se connota en algo que se enuncia. No se trata de acontecimiento, sino de estructura. El mito de *Tótem y tabú* está hecho del modo más patente para que se pueda hablar de *todo hombre* como algo sujeto a la castración.

¿Es acaso necesario volver a funciones matemáticas para enunciar ese hecho lógico? Es decir que si es verdadero que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, la función de la castración le es necesaria. Esto es exactamente lo que implica algo que escape a ella. Sea lo que fuere que escape a ella, no es forzosamente algo humano. ¿Por qué no? Esto está en el mito. ¿Por qué no ver al Padre del asesinato primitivo como un orangután? Muchas cosas coinciden en la tradición judaica, de donde el psicoanálisis surgió. Como lo enuncié el año en que no quise dar más que mi primer seminario sobre los Nombres-del-Padre, tuve tiempo de acentuar que lo sacrificado en el sacrificio de Abraham es efectivamente el Padre, que no es otra cosa que un carnero. Como en todo linaje humano respetable, su estirpe mítica es animal.

A fin de cuentas, eso es lo que está en juego en la función de la caza en el hombre, de la cual les hablé el otro día. Al respecto habría podido decirles más cosas en cuanto al hecho de que el cazador ama lo que caza como los hijos que, en el acontecimiento llamado primordial dentro de la mitología freudiana, matan al Padre, igual que aquellos cuyas huellas ustedes ven en las grutas de Lascaux. Ellos lo mataron, Dios mío, por-

que lo amaban, por supuesto, como lo probó lo que vino después. Lo que vino después es triste. La consecuencia es precisamente que todos los hombres, $\forall x$, la universalidad de los hombres está sujeta a la castración.

Desde el punto en que hablamos, no denominaremos mítica la excepción. Esa excepción es la función inclusiva. ¿Qué enunciar de lo universal sino que está cercado por la posibilidad negativa? La existencia tiene aquí el papel del complemento o, para hablar más matemáticamente, del borde. Hay entonces en algún lado un *todo x* que se convierte en la A invertida de $\forall$ cada vez que se encarna en lo que cabe denominar *un ser*, que solo se plantea como ser, y en especial a título de hombre.

En la otra columna se articula una fórmula donde nuestra *x* se sitúa a título de mujer, para quienquiera que sepa pensar con esos símbolos: $\overline{\exists x}.\overline{\Phi x}$. No hay una que contradiga el enunciado de que no es verdadero que la función fálica domine lo tocante a la relación sexual. Para que puedan ubicarse mediante referencias que les sean un poquito más familiares, y ya que recién hablé del Padre, diré, mi Dios, que ese *no existe x que se determine como sujeto en el enunciado del decir que no a la función fálica* concierne en sentido estricto a la virgen. Ustedes saben que Freud tomó en cuenta el tabú de la virginidad y otras historias extremadamente folclóricas en torno a ese asunto –el hecho de que antaño las vírgenes no eran folladas por cualquiera, hacía falta al menos un gran sacerdote o un pequeño señor.

La función del *vir* es impactante por cuanto, en todos los casos, solo de una mujer se dice que es viril. Si alguna vez escucharon hablar, al menos en nuestros días, de un tipo que lo sea, muéstrenmelo, que me interesará. Si el hombre es todo lo que ustedes quieran del estilo *virtuoso*, *vira a babor*, *listo para virar*, *vira cuanto quieras*, lo viril está del lado de la mujer. Es la única que cree en eso. Ella piensa. Eso es incluso lo que la caracteriza. Por eso la *virgo* no es numerable. Porque se sitúa entre el 1 y el 0, a diferencia del Uno que está del lado del Padre. Lo que está entre el 1 y el 0 es muy conocido, y, aunque nos equivoquemos, se lo demuestra en la teoría de Cantor de una manera que considero absolutamente maravillosa.

Hay al menos aquí algunos que saben de qué hablo, de modo que lo indicaré brevemente. Se lo demuestra gracias a los decimales. Supongan que lo que está entre el 1 y el 0 sea numerable. El método llamado diagonal permite forjar siempre una nueva sucesión decimal de modo

tal que no esté ciertamente inscrita en lo que fue numerado. Es estrictamente imposible construir ese numerable, darle siquiera una forma, por mínima que sea, ordenarlo –que es lo menos importante, ya que lo numerable se define por corresponder a la sucesión de los números enteros.

Partimos entonces pura y simplemente de un supuesto. Al respecto, como lo hacen en el libro *Cantor a tort*, se acusará muy fácilmente a Cantor de haber forjado un círculo vicioso. Pero un círculo vicioso, amigos míos, ¿por qué no? Cuanto más vicioso es un círculo, más divertido es, sobre todo si de él podemos extraer algo como ese bicho denominado no numerable, que es en efecto una de las cosas más eminentes, más astutas, más adheridas a lo real del número, que se inventaran jamás. Las Once Mil Vírgenes, como dice *La leyenda dorada*, es un modo de expresar lo no numerable. Porque once mil, ustedes comprenden, es una cifra enorme, sobre todo para vírgenes, y no solo para los tiempos que corren.

Una vez señalados esos hechos, intentemos ahora comprender qué ocurre con ese *no-toda* que es realmente el punto crucial, el punto original de lo que escribí en el pizarrón, ya que hasta ahora en ningún sector de la lógica se propuso esa función como tal.

En la medida en que el modo de pensamiento es, si me permiten, subvertido por la falta de relación sexual, solo pensamos por medio del Uno. Lo universal es lo que resulta del envolvimiento de cierto campo por parte de algo que es del orden del Uno, salvo que se trata del sujeto, que se anota S tachado y se define como el efecto de significante, dicho de otro modo, lo que representa un significante para otro significante. Esa definición, en la que, ¡ay!, tengo algo que ver, es la verdadera significación de la noción matemática de conjunto. Las personas menos indicadas para poner al día lo tocante al sujeto lo necesitaron, si cabe decirlo, en cierto momento crucial de la historia. El conjunto no es otra cosa que el sujeto. Precisamente por eso no cabría siquiera manipularlo sin la adición del conjunto vacío.

Diré que hasta cierto punto el conjunto vacío, en su necesidad, tiene la ventaja de que puede ser considerado como un elemento del conjunto, sin lo cual es por completo impensable todo manejo de esa función. Se la creó en cierto momento crucial para interrogar desde el punto de vista lógico, pero en el nivel del lenguaje común –ningún metalenguaje rige aquí–, todo lo tocante a la incidencia del número en el lenguaje mismo. El número nada tiene que ver con el lenguaje, y es

más real que cualquier cosa, como el discurso de la ciencia lo manifestó suficientemente.

El *no-todo* no resulta de que nada lo limite, ya que el límite se sitúa allí de otro modo. Al contrario de la inclusión en $\exists x.\overline{\Phi x}$ de la existencia del Padre cuyo *decir que no* lo sitúa en relación con la función fálica, en la posición de la mujer con respecto a la función fálica –en la medida en que en $\overline{\exists x}.\overline{\Phi x}$ está el vacío, la falta, la ausencia de cualquier cosa que niegue la función fálica– solo hay *no-todo*. Ella es en efecto *no toda*. Esto no significa que ella niegue esa función, bajo ningún punto de vista.

Tampoco diré que sea Otra, ya que ella no existe en esa función, por negarla. Ella es lo que en mi grafo se inscribe por medio del significante del Otro tachado. La mujer no es el lugar del Otro. Más aún, se inscribe como distinta del Otro en la función que doy a la A mayúscula, la del lugar de la verdad. Yo había traducido la existencia del *decir que no* por medio de la función del conjunto vacío. De igual modo traduciré la no existencia de lo que negaría la función fálica por el hecho, diré, de ausentarse. La mujer es un *gozo-centro*[6] conjugado con lo que no denominaré una ausencia, sino una *de-sencia*. A eso se debe incluso que ella se torne no solo significante de que el Otro no está allí, de que ella no lo es, sino de que está absolutamente en otro lado, en el lugar donde se sitúa la palabra.

Ya que ustedes tienen la paciencia de seguir escuchándome a las once, me queda por denotar la brecha que separa cada uno de esos términos en la medida en que son enunciados, punto capital en cierto número de temas que cristalizan y que fuerzo para ustedes al final del año.

Entre el *existe*, $\exists x.\overline{\Phi x}$, y el *no existe*, $\overline{\exists x}.\overline{\Phi x}$, no debemos chapurrear: la brecha es la existencia.

Entre el *existe uno que es*, $\exists x.\overline{\Phi x}$, y el *no hay ninguno que no sea*, $\forall x.\Phi x$, está la contradicción. Cuando Aristóteles presenta las proposiciones particulares para oponerlas a las universales, instituye la contradicción entre una particular positiva con respecto a una universal negativa. Aquí es lo contrario, la particular es negativa, y la universal, positiva.

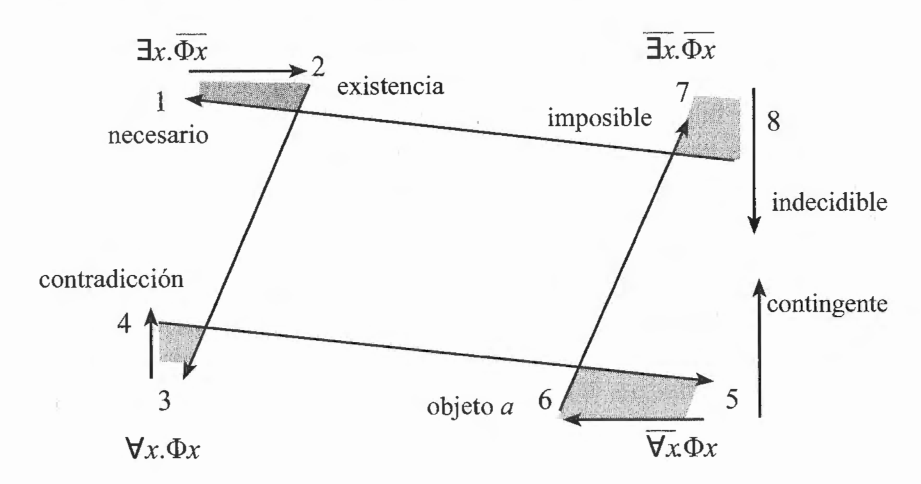
Entre ese $\overline{\forall x}.\Phi x$, que es la negación de cualquier universalidad, y la universalidad del $\overline{\exists x}.\overline{\Phi x}$, tenemos lo indecidible.

Entre los dos $\forall x$, $\forall x.\Phi x$ y $\overline{\forall x}.\Phi x$, cuya situación no es simple, según toda nuestra experiencia nos lo muestra suficientemente, está en juego

6. Hay homofonía parcial entre *jouis-centre* ("gozo-centro") y *jouissante* ("gozante"). [N. del T.]

lo que denominaremos falta, falla, deseo. Para ser más rigurosos, lo denominaremos objeto *a*.

Ahora es cuestión de saber cómo, en medio de todo eso, funciona algo que podría parecerse a una circulación. Para ello, hay que interrogarse acerca del modo en que se plantean esos cuatro términos.



El $\exists x$, arriba a la izquierda, es literalmente lo necesario. Nada más es pensable a este respecto. Nuestra función, la de los hombres, no es pensar, mientras que una mujer piensa, piensa incluso de tanto en tanto *luego existo*, en lo cual, por supuesto, se equivoca. Pero en fin, tratándose de lo necesario, es absolutamente necesario.

Eso es lo que nos suelta Freud con su descabellada historia de *Tótem y tabú*. Si queremos pensar lo que fuere acerca de las relaciones que llaman *humanas*, vaya a saber por qué, en la experiencia que se instaura a partir del discurso analítico, es absolutamente necesario plantear que existe uno para quien la castración no se cumple. La castración, ¿qué quiere decir? Quiere decir que todo deja que desear, no quiere decir ninguna otra cosa. Para pensar eso, es decir, pensarlo a partir de la mujer, es absolutamente necesario que haya uno para quien nada deje que desear. Es la historia del mito de *Tótem y tabú*. Si ustedes la descuidan, no veo qué les permitiría orientarse de alguna manera. Ahora bien, es importante orientarse.

¿En qué es necesario ese $\exists x$? Recién les escribí la palabra indecidible. Nada en absoluto podría decirse que se pareciera a cualquier cosa que cumpla función de verdad si no admitimos ese necesario *hay al*

menos uno de ellos que dice no. Insisto un poco porque esta noche no pude –fuimos perturbados por los ruidos diversos que se hacen escuchar en el exterior– contarles todas las gentilezas que habría querido decirles al respecto. Pero tenía una muy buena y, ya que me pinchan, al menos se la soltaré. Es la función del *e-pater*.

Se interrogó mucho la función del *pater familias*. Habría que centrar mejor lo que podemos exigir de la función del padre. Con esa historia de la carencia paterna, ¡cómo se regodean! Hay una crisis, es un hecho, no es totalmente falso. En síntesis, el *e-pater* ya no nos impacta.[7] Esa es la única función verdaderamente decisiva del padre. Ya señalé que no era el Edipo, que estaba liquidado, que si el padre era un legislador, el niño resultante era el presidente Schreber, nada más. En cualquier plano, el padre es el que debe impactar a la familia. Si el padre ya no impacta a la familia, naturalmente se encontrará algo mejor. No es obligatorio que sea el padre carnal, siempre hay uno que impactará a la familia, que todos saben que es una manada de esclavos. Habrá otros que la impacten.

Ven cómo la lengua francesa puede servir para muchas cosas. Ya se lo había explicado la vez pasada al comenzar por *fundir* o *fundar con ellos dos un Uno*.[8] En subjuntivo, son el mismo término [en francés]. Para fundar, hay que fundir. Hay cosas que no pueden expresarse más que en lengua francesa, justamente por eso hay inconsciente. Solo los equívocos *fondent* [fundan/funden], en los dos sentidos del término. Si ustedes se interrogan acerca del *todos* buscando cómo se lo expresa en cada lengua, encontrarán montones de cosas sensacionales. Averigüé mucho sobre el chino, ya que no puedo hacer un catálogo de las lenguas del mundo entero. Gracias a la encantadora tesorera de nuestra Escuela, también interrogué a alguien que hizo que su padre escribiese cómo se decía *todos* en yoruba. Es loco, lo hago por amor al arte, ya que bien sé que, de todos modos, encontraré que en todas las lenguas hay un modo de decir *todos*.

A mí, lo que me interesa es el significante como Uno, y el único interés del significante son los equívocos que de él pueden surgir, del orden de *fondre d'eux en Un*, y otras tonterías de ese estilo. Es lo único interesante, dado que, por lo que respecta al *todos*, ustedes siempre lo encontrarán expresado. El *todos* es forzosamente semántico. El solo

7. Juego de palabras entre *épater* ("impactar", "pasmar") y el latín *pater* ("padre"). [N. del T.]

8. Recuérdese el equívoco entre *d'eux* ("con ellos") y *deux* ("dos"). [N. del T.]

hecho de que yo diga que quisiera interrogar todas las lenguas resuelve la cuestión, pues las lenguas, justamente, son *no todas*, esa es su definición. Por el contrario, si les pregunto acerca del *todos*, ustedes comprenden. La semántica equivale a la traducibilidad. ¿Qué otra definición podría dar? La semántica es lo que hace que un hombre y una mujer solo se comprendan si no hablan la misma lengua. Les digo todo eso para ejercitarlos, y además quizá para abrirles un poquito las entendederas acerca del uso que hago de la lingüística.

Quiero finalizar de una vez.

En cuanto a lo que necesita la existencia, partimos de la brecha de lo indecidible, entre el *no-todo* y el *ni-una* [*pas-une*]. Después, eso lleva a la existencia. De ahí, al hecho de que todos los hombres están sometidos a la castración. Eso lleva a lo posible, pues lo universal nunca es otra cosa. Cuando ustedes dicen que *todos los hombres son mamíferos*, eso quiere decir que todos los hombres posibles pueden serlo. Y después, ¿adónde lleva? Lleva al objeto *a*. Con el objeto *a* estamos en relación. Y después, ¿adónde va? Conduce adonde la mujer se distingue por no ser unificante. No queda más que completar aquí para ir hacia la contradicción y regresar al *no-todas*, que en suma no es otra cosa que la expresión de la contingencia.

Como ya lo señalé oportunamente, la alternancia entre la necesidad, lo contingente, lo posible y lo imposible no tiene el orden que da Aristóteles, ya que aquí lo que está en juego es lo imposible, es decir, a fin de cuentas, lo real.

Sigan bien ese caminito; nos servirá más adelante. También habría que indicar los cuatro triángulos en las esquinas y la dirección de las flechas.

Listo. Veo que por esta noche ya hice suficiente. No deseo finalizar en una peroración sensacional. Esto es una apertura. Pero sí, está bastante bien escrito: necesario, imposible, posible y contingente. Escucharán la continuación cuando dé mi próximo seminario en el Panteón. No estoy seguro de que no sea el último.

1º DE JUNIO DE 1972

CODA

XV

EL DESEO DE DORMIR

Creación del verbo unegar
El sueño en Freud
El acceso del cuerpo al goce
La polución representada en la existencia
Objeción a la demostración por el absurdo

En vista de lo que denominaré la mezcla de las comunicaciones que tuvo lugar entre mi público de aquí y el de Sainte-Anne, supongo que ahora se han unificado, viene al caso decirlo. Ustedes vieron entonces que, de lo que un día aquí llamé, a partir de un predicado hecho para que ustedes lo usen, lo *Uniano*, la última vez en Sainte-Anne pasamos a una función que podríamos designar mediante un término de otra factura, que se promovería mediante la forma verbal *unegar*.[1]

Lo que propuse es el pivote que se apoya en el orden que se funda a partir del Uno. Pongan *funda*, fúndenlo en fin, que sea algo fundado-fundido. Yo les rogaba en suma que eso fundado no les pareciera demasiado fundamental. Es lo que denominaré dejar en lo fundido ese *unegar* que se funda.

Existe uno que dice que no. Eso no es en absoluto lo mismo que negar, pero a partir de ese montaje del término *unegar* al modo de un verbo que se conjuga, podríamos proponer que, en cuanto a la función representada en el análisis por el mito del Padre, él *uniega*.

Esto es lo que escucharon quienes lograron escuchar a través de los alborotos de Sainte-Anne, y ese es el punto sobre el cual me gustaría hoy permitirles, digamos, acomodarse.

1. *Unier*, neologismo que condensa un ("uno"), *unir* ("unir") y *nier* ("negar"). [N. del T.]

1

Entonces, el Padre *uniega*.

En el mito tiene ese correlato de *todas, todas las mujeres*. Esto da pie, si se siguen mis inscripciones cuánticas, para introducir una modificación. Él las une, pero *no todas*.

Aquí se toca lo que no es de mi cosecha, a saber, el parentesco entre la lógica y el mito. Esto solamente señala que aquella puede corregir este.

Eso es trabajo que nos queda por delante. Por el momento, las aproximaciones al Padre que me permití por medio de lo que inscribí como *e-pater* les muestra que la vía que llegado el caso conjuga el mito con la irrisión no nos es ajena. En nada afecta al estatus fundamental de las estructuras interesadas.

Es divertido que haya tanta gente que descubre tardíamente el significante, el signo, la significación, la semiótica. Desde donde me encuentro puedo decir que es general toda esta efervescencia, esta turbulencia que se produce en torno a esos términos. Todo eso ocupa por el momento el primer plano. Son curiosos los singulares retrasos que se manifiestan al respecto.

Hay una muy buena revistita –en fin, no peor que otra– que se llama *L'Atelier d'écriture*, donde veo surgir un artículo, Dios mío, no peor que otro, bajo el título de "L'Agonie du signe" [La agonía del signo]. Siempre es muy conmovedora la agonía. *Agonía* quiere decir *lucha*. Pero *agonía* también quiere decir que estamos estirando la pata. La agonía del signo resulta patética. Yo habría preferido que todo eso no hubiese girado hacia lo patético.

Parte de una invención encantadora, la posibilidad de forjar un nuevo significante, que sería *hormidable*.[2] En efecto, todo ese artículo es *hormidable*, y en él se comienza por plantear la pregunta: ¿cuál puede ser el estatus de *hormidable*?

A mí me gusta, tanto más cuanto que es alguien bien enterado desde hace mucho tiempo de algunas cosas que propongo. No obstante, al comienzo del artículo se cree obligado a hacerse el inocente, o sea, a vacilar, con respecto a *hormidable*, en situarlo ora dentro de la metáfora, ora dentro de la metonimia, y a decir que la teoría jakobsoniana

2. El neologismo *fourmidable* ("hormidable") condensa *formidable* ("formidable") y *fourmi* ("hormiga"). [N. del T.]

descuida algo, a saber, la figura que consistiría en embutir unas palabras en otras. Hace mucho tiempo lo expliqué. Para eso escribí "La instancia de la letra...", S mayúscula sobre *s* minúscula, con el resultado: 1 sobre *s*, el efecto de significación. Es el desplazamiento, es la condensación, es la vía a través de la cual podemos en efecto crear *unegar*, que por lo menos es un poquito más divertido que *hormidable*.

Además, *unegar* sirve para algo, es útil. Sirve para explicarles por otra vía lo que renuncié absolutamente a abordar por la del Nombre-del-Padre. Renuncié a ello porque en cierto momento me lo impidieron, y eran precisamente las personas a las que eso habría ayudado quienes me lo impidieron. Esto habría podido ayudarlos en su intimidad personal, ya que son personas particularmente implicadas con el Nombre-del-Padre. Hay una pandilla muy especial en el mundo, a la que podríamos vincular con una tradición religiosa; eso los habría aireado, pero no veo por qué consagrarme especialmente a ellos.

Retomé pues la historia que Freud abordó como pudo, justamente para evitar su propia historia, en particular *El Shaddai*. Tal es el nombre mediante el cual se designa a aquel cuyo nombre no se dice. Freud se remitió a los mitos, luego hizo algo muy prolijo en suma, un poco aséptico. No le dio más alcance, pero contiene lo que está en juego.

Se han dejado pasar las oportunidades de retomar lo que lo dirigía, y que debería haber hecho que el psicoanalista ocupe ahora su lugar dentro de su discurso. Como ya dije, la ocasión se perdió.

2

Por lo tanto, ¿en qué estamos?

En el avión que me traía de Milán, de donde anoche regresaba, di con un muy, muy lindo articulito en una cosa que se llama *Atlas* y que la compañía Air France distribuye a todos los pasajeros. No lo tengo, me lo dejé en casa, y mejor así, ya que eso me habría llevado a leerles pasajes, y nada hay más aburrido que escuchar leer. En fin, de ese artículo se desprendía que hay psicólogos del más alto vuelo que se dedican en las Américas a hacer investigaciones sobre los sueños. Porque sobre los sueños se investiga, ¿no es cierto?

Se investiga y se cae en la cuenta de que son muy escasos los sueños sexuales. Esa gente sueña de todo, sueña con deporte, sueña con un montón de tonterías, sueña con caídas, en fin, no hay una mayoría aplas-

tante de sueños sexuales. Como la concepción general del psicoanálisis, nos dicen en ese texto, consiste en creer que los sueños son sexuales, pues bien, el gran público de la difusión psicoanalítica –ustedes también son un gran público– naturalmente se decepcionará, y todo el soufflé se caerá, se aplastará en el fondo de la cacerola.

Para ese supuesto gran público –ya que todo esto es suposición–, es cierto, en el nivel de cierta resonancia, que Freud habría dicho de los sueños que todos ellos eran sexuales. Pero nunca lo dijo. Nunca, nunca. Dijo que los sueños eran sueños de deseo. Nunca dijo que fuese deseo sexual.

Me faltó tiempo para abordar la relación que hay entre el hecho de que los sueños sean sueños de deseo y ese orden de lo sexual que se caracteriza por lo que estoy proponiendo.

Tenía que evitar sembrar el desorden en el espíritu de esas encantadoras personas que hicieron que, al cabo de diez años en que yo les contaba cosas, no pensaran más que en un asunto: regresar al seno de la Internacional psicoanalítica. Todo lo que yo había contado eran por supuesto bellos ejercicios, ejercicios de estilo. Ellos estaban en lo serio. Lo serio era la Internacional psicoanalítica. A eso se debe que ahora yo pueda decir –y que se lo escuche– que no hay relación sexual.

Por ese motivo, hay todo un orden que funciona en el lugar donde habría esa relación. Allí, en ese orden, algo es consecuente como efecto de lenguaje, a saber, el deseo. Pero quizá podríamos avanzar un poquito. Cuando Freud decía que el sueño es la satisfacción de un deseo, ¿es una satisfacción en qué sentido?

¡Cuando pienso que aún sigo en esto!, y que, entre todos los que se ocupan de embrollar lo que digo, de convertirlo en ruido, nadie se arriesgó a proponer esto, que sin embargo es la estricta consecuencia de lo que articulé del modo más preciso, si mal no recuerdo, en 1957 –esperen, ni siquiera–, en 1955, a propósito del sueño de la inyección de Irma.

Para mostrar cómo se trata un texto de Freud, les había explicado lo que este tenía de ambiguo. No es en absoluto en el inconsciente, sino en el nivel de sus preocupaciones presentes, como Freud interpreta ese sueño de deseo, que nada tiene que ver con el deseo sexual, aunque tenga todas las implicaciones de transferencia que nos convienen.

Propuse el término *inmixión de los sujetos* en 1955. Se dan cuenta, diecisiete años. Deberé publicar ese seminario. Aún no lo hice porque estaba completamente asqueado del modo en que se lo había retomado en cierto libro que salió bajo el título de *El autoanálisis de Freud*... Era

mi texto, con agregados innecesarios, de forma tal que nadie comprendiera nada al respecto.

Un sueño, ¿qué hace? No satisface el deseo por razones fundamentales que no me pondré a desarrollar ahora porque requerirían cuatro o cinco seminarios. La razón es simplemente esta y es palpable: lo que Freud dice es que el único deseo fundamental en el sueño es el deseo de dormir.

Eso les da risa, porque nunca lo escucharon. Muy bien. Sin embargo, está en Freud.

¿Cómo no se presenta de inmediato a sus entendederas en qué consiste dormir? Consiste en que hay que suspender lo que está en mi tétrada, el semblante, la verdad, el goce y el plus-de-gozar. Para eso está el sueño, cualquiera puede percatarse de ello con solo mirar dormir un animal: lo que hay que suspender es esa ambigüedad que existe en la relación del cuerpo consigo mismo –el gozar.

Es manifiesto por doquier que solo hay posibilidad de que ese cuerpo acceda a gozar de sí cuando se golpea, cuando se hace daño. Eso es el goce. Allí el hombre tiene puertitas de entrada que los demás no tienen, puede convertirlo en una meta. En todo caso, cuando duerme, eso se terminó.

Cuando dormimos, es cuestión justamente de hacer que ese cuerpo se enrolle, se oville. Dormir es no ser molestado. El goce, por cierto, es molesto. Naturalmente, molestamos ese cuerpo, pero en fin, mientras duerme, puede esperar no ser molestado. Por eso, a partir de allí todo el resto se desvanece. Ya no es cuestión de semblante, ni de verdad –pues todo eso es lo mismo–, ni de plus-de-gozar.

Pero hete aquí que lo que Freud dice es que el significante en cambio sigue fastidiando. Por eso mismo, incluso cuando duermo, preparo mis seminarios. El señor Poincaré, por su parte, descubría las funciones fuchsianas.

3

[Ruidos diversos.]

¿Qué es eso?

ALGUIEN: –*¡Una polución!*

¿Quién acaba de decir ese término? Usted debe ser particularmente inteligente.

Ya celebré públicamente que una de mis analizadas –no sé si está por allí–, alguien particularmente sensible, haya hablado en efecto, a propósito de mi discurso, de polución intelectual.

La polución, vea usted, es una dimensión muy fundamental. Probablemente no habría que llevar hoy las cosas hasta allí. Pero usted tiene un aire tan orgulloso por haber hecho surgir ese término, que sospecho que no debe entender nada al respecto. No obstante, verá que no solo haré uso de él enseguida, sino que celebraré por segunda vez que alguien lo haya hecho surgir, ya que esa es precisamente la dificultad del discurso analítico.

Destaco esta interrupción, la paso por alto, aprovecho algo que, en la urgencia de fin de año, tendré entonces ocasión de decir.

El discurso analítico se caracteriza por situar el objeto *a* en el lugar del semblante. Imagínese, señor que cree haber producido así un golpe de efecto, que abunda usted precisamente en el sentido de lo que he de proponer. Me refiero a que la polución más característica en este mundo es exactamente el objeto *a*, del cual el hombre toma su sustancia, y del cual usted también toma la suya.

Tener que representar en su cuerpo, en su existencia de analista, esa polución que es el efecto más seguro del hombre sobre la superficie de la Tierra, es algo que debe examinarse con la mayor atención. Pobrecitos, eso los enferma, y debo decirles que yo mismo no estoy más cómodo que ellos en esa situación.

Lo que intento demostrarles es que no es para nada imposible hacerlo con un poco de decencia. Gracias a la lógica, si ellos aceptaran dejarse tentar, yo lograría volverles soportable la posición que ocupan en calidad de *a* minúscula en el discurso analítico. Eso les permitiría concebir que no es poca cosa elevar esa función a la posición de semblante, que es la posición clave en todo discurso. Tal es el resorte de lo que siempre intenté hacer sentir como la resistencia del analista a cumplir verdaderamente su función. Aquella es bastante comprensible.

No hay que creer que la posición del semblante sea cómoda para nadie. Solo es verdaderamente soportable en el nivel del discurso científico, y por una simple razón: que lo que en él se eleva a la posición de mando es algo por completo del orden de lo real, mientras que todo lo que nosotros palpamos de lo real es la *Spaltung*, la hendidura; en otras palabras, el modo en que defino el sujeto. Si se sostiene, se debe a que la S tachada es lo que está en la posición clave del discurso científico.

En el caso del discurso universitario, es el saber. Allí la dificultad es

mucho mayor aún, a causa de una especie de cortocircuito, dado que, para hacer semblante de saber, hay que saber hacer semblante. Y eso se desgasta rápido.

Como les dije hace un momento, yo tenía en Milán, de donde regreso, una concurrencia evidentemente mucho menos numerosa que la de ustedes, digamos la cuarta parte, pero había allí muchos de esos jóvenes que están en lo que se denomina el movimiento. También había un personaje muy respetable, y de una talla bastante elevada, que resulta ser el representante. Solo después me dijeron que él estaba. No quise interrogarlo, pero ¿él sabe o no sabe que, al estar en esa avanzada, lo que quiere, como todos aquellos que están aquí un poco interesados en el movimiento, es restituir su valor al discurso universitario? Como su nombre lo indica, esto conduce a las unidades de valor. Ellos querrían que se supiera un poco más cómo hacer semblante de saber. Es lo que los guía.

Es respetable, en efecto. ¿Y por qué no? El discurso universitario tiene un estatus tan fundamental como cualquier otro. Lo que señalo es simplemente que no es el mismo discurso que el discurso psicoanalítico.

Mi Dios, ¿qué hacer con un auditorio nuevo, máxime si puede confundir ambos? Intenté explicarles mínimamente cuál era mi sitio en la historia. Comencé por decirles que mis *Escritos* eran *poubellication*, que no debían creer que ellos podrían orientarlos. Estaba también el término *seminario*, y por supuesto me vi obligado a admitir que el seminario no es un seminario, que es un asunto que recito yo solo, amigos míos, desde hace años, pero que otrora hubo un tiempo en el cual merecía su nombre, cuando en él había gente que intervenía.

Verme obligado a llegar a ese punto me sacó de las casillas. Y, como en el camino de regreso alguien me hostigaba *–Y bien, ¿cómo era en la época en que era como un seminario?–*, me dije: *Hoy, para la penúltima vez que los veo, por Dios, que alguien venga a decir algo.*

Allí mismo, recibo una carta del señor Recanati. No es un cuento, no hago semblante de hacer surgir del *floor* una intervención, simplemente digo que recibí una carta que además era respuesta a una de las mías. Mi corresponsal, que está aquí, me demostró, para mi gran sorpresa, que había escuchado algo de lo que dije este año. Le pasaré, pues, la palabra.

Él ha de hablarles de algo que tiene las más estrechas relaciones con lo que intento desbrozar, especialmente con la teoría de conjuntos, y con la lógica matemática –él les dirá cuál.

[La exposición del Sr. Recanati, que retoma la temática de Lacan a partir del lógico Peirce, fue publicada en la revista Scilicet, *nº 4, pp. 55-73 (Seuil, 1973). Retengo de las intervenciones de Lacan lo que sigue.]*

Creo que aquí habría que subrayar que la barra colocada sobre los dos términos, $\overline{\exists x}$ y $\overline{\Phi x}$, cada uno como negado, es un *no es verdadero que*, frecuentemente utilizado en matemáticas, puesto que es el punto clave al que debe conducir la llamada demostración de la contradicción. En suma, es cuestión de saber por qué se acepta en matemáticas, pero solo en matemáticas, que pueda fundarse sobre un *no es verdadero que* algo capaz de ser afirmado. En cualquier otro lado, ¿cómo podría usted fundar algo de ese modo?

Desde el interior de las matemáticas llega precisamente aquí la objeción al uso de la demostración por el absurdo. La cuestión es saber cómo, en matemática, la demostración por el absurdo puede fundar algo que se demuestre como tal por no llevar a la contradicción. Allí se especifica el dominio propio de las matemáticas.

Es cuestión de ubicar bajo ese *no es verdadero que* el estatus de la barra negativa que uso en un punto de mi esquema para decir: *no existe x que satisfaga* Φx *negado.*

Hizo falta que viajara a Milán para sentir la necesidad de obtener una respuesta. Creo que la que acabo de obtener es lo suficientemente satisfactoria como para que ustedes también puedan darse por satisfechos con ella por hoy.

14 DE JUNIO DE 1972

XVI

LOS CUERPOS ATRAPADOS POR EL DISCURSO

El gentil Umberto Eco
El conocimiento de sí es la higiene
El soporte corporal en el análisis
Jurisprudencia y buenos sentimientos
Racismo y fraternidad

Que se diga, como hecho, queda olvidado tras lo dicho, / en lo que se escucha.

Este enunciado es asertivo por su forma, pertenece a lo modal por la existencia que expresa.

Hoy me despido de ustedes, de los que vinieron, y también de los que no vinieron y que vienen para esta despedida. No hay por qué festejar, ¿verdad?

¿Qué puedo hacer? Que yo compendie, como se dice, está absolutamente excluido. Señalar algo, pues; un punto, un punto suspensivo. Podría decir que seguí circunscribiendo ese imposible en el cual se concentra lo que para nosotros, en el discurso analítico, puede fundarse como real.

A último momento, y, lo juro, gracias a la suerte, tuve el testimonio de que lo que digo se escucha, gracias a aquel que tuvo a bien, y ese es un gran mérito, hablar en el último momento de este año, y probarme que para algunos, para más de uno, por conductos que de ningún modo puedo prever en qué sesgo se producen, resulta interesante lo que inten-

to enunciar. Agradezco entonces a la persona que me dio ese testimonio, y no solo a mí. Espero que haya tenido eco en unos cuantos, que se percataron de lo que puede aportar. Siempre es difícil saber hasta dónde se extiende eso.

No me parece superfluo a este respecto aludir al encuentro que tuve en Italia con alguien a quien considero muy gentil, que anda en la historia del arte, en la idea de la obra. Lo que se enuncia bajo el título de estructura, y especialmente lo que yo mismo produje al respecto, le interesa. Le interesa no se sabe por qué, pero puede llegar a comprenderse que se debe a problemas personales.

Esa idea de la obra, esa historia del arte, ese filón, esclavizan, por cierto. Eso es perceptible cuando vemos lo que alguien que no era ni un crítico ni un historiador, sino un creador, formó como imagen de ese filón: el esclavo, el prisionero. Un tal Miguel Ángel nos lo mostró. Al margen, pues, están los historiadores y críticos que rezan por el esclavo. Es una hipocresía como cualquier otra, es una especie de servicio divino que puede practicarse. Busca que se olvide quién manda, porque la obra llega siempre por encargo, incluso para Miguel Ángel.

El que manda es lo primero que intenté producir para ustedes este año bajo el título de *Haiuno*. Lo que manda es el Uno. El Uno hace el Ser. Les pedí que fuesen a buscarlo en el *Parménides*. Quizás algunos de ustedes me han hecho caso. El Uno hace el Ser como la histérica hace el hombre. Evidentemente, el Uno no es el Ser, *hace* el Ser. Eso es lo que alimenta cierta infatuación creativista.

La persona de quien hablo, y que fue verdaderamente muy gentil conmigo, me explicó bien cómo se había interesado en lo que llama mi sistema, para denunciar lo que lo irrita, y por eso mismo hoy lo destaco para evitar cierta confusión. Él se aferró a que encuentra que hago demasiada ontología.

No creo que aquí se piense lo mismo; aunque no haya más que orejas abiertas, hay, como en todos lados, una buena cantidad de sordos. Decir que hago ontología es por cierto bastante cómico. Y situarla en ese gran Otro del cual muestro que debe estar tachado y prendido al significante de esa tachadura misma, es curioso.

Lo que hay que ver en la repercusión, en la respuesta que obtenemos, es que después de todo la gente nos responde con sus problemas. El problema de él es que la ontología, y hasta el Ser, le quedan atravesados en la garganta. Debido a lo siguiente: si la ontología es la mera caricatura del Uno, evidentemente todo lo que se hace por encargo está

suspendido del Uno, y, por Dios, eso le molesta. Él querría pues que la estructura estuviera ausente.

Sería más cómodo, en efecto, para la prestidigitación. Lo deseable sería que el escamoteo que tiene lugar, y que es la obra de arte, no necesitara cubiletes. No tienen más que mirarlo en un cuadro de Jerónimo Bosco. Era un artista muy por encima de eso, no disimula cómo se cautiva a los mirones.

No nos ocupamos de eso aquí. Nos ocupamos del discurso analítico.

1

Del discurso analítico, pensé que de todos modos no estaría mal, antes de dejarlos, puntuar algo que les dé la idea de que no solo no es ontológico, sino que no es filosófico, que solo es requerido por cierta posición, aquella en la cual creí poder condensar la articulación de un discurso.

Sería cuestión de mostrarles qué relación tiene con el hecho de que los analistas tengan por cierto relación –y se equivocarían si creen que lo desconozco– con algo que se denomina ser humano. Sí. Por supuesto. Pero yo no lo denomino así para que no se les suba a la cabeza, para que permanezcan donde es debido, en la medida en que sean capaces de percatarse de cuáles son las dificultades que se ofrecen al analista.

Ya no hablemos de conocimiento. La relación del hombre con un mundo suyo –es evidente que partimos de allí hace mucho tiempo, desde siempre, por lo demás– nunca ha sido más que un melindre al servicio del discurso del amo. No hay mundo que sea suyo si no es el mundo que el amo hace marchar sin discusión.

En cuanto al famoso conocimiento de sí mismo que supuestamente hace al hombre γνῶθι σεαυτόν, partamos de esto, que de todos modos es simple y palpable: que… sí. Bien. Si se quiere. Si se quiere, tiene lugar. Tiene lugar en el cuerpo. El conocimiento de sí mismo es la higiene. Partamos precisamente de allí.

Ahora bien, siglo tras siglo seguía estando la enfermedad. Cada quien sabe que la enfermedad no se arregla por medio de la higiene y que es algo enlazado al cuerpo. Siglo tras siglo se suponía que el médico conocía la enfermedad, quiero decir, en el sentido del conocimiento. Durante una de nuestras últimas charlas, ya ni siquiera sé dónde, creo haber subrayado bastante, y rápidamente, el fracaso de esas dos vertien-

tes. Todo esto es patente en la historia. Se manifiesta en toda suerte de aberraciones.

Allí está el analista, que tiene el aire de efectuar un relevo. Se habla de enfermedad, se dice al mismo tiempo que no la hay, que no hay enfermedad mental por ejemplo. Se lo dice con justa razón, en el sentido de que sea una entidad nosológica, como antaño se decía. La enfermedad mental no es en absoluto *entitaria*. La mentalidad es más bien lo que tiene fallas, digámoslo así, rápidamente.

Tratemos pues de ver por ejemplo qué supone lo que está escrito, que supuestamente enuncia dónde se sitúa cierta cadena que, con certeza y sin ningún tipo de ambigüedad, es la estructura.

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

El discurso del amo

Vemos que en ella se suceden dos significantes, y el sujeto sólo está allí en la medida en que un significante lo represente para el otro significante. Además, de ello resulta algo que hemos desarrollado ampliamente a lo largo de años, con razones suficientes como para motivar que lo anotemos como objeto *a*. Evidentemente, si tiene aquí esa forma de tétrada, no es una topología por completo desprovista de sentido.

Esta es la novedad aportada por Freud, y no es poca cosa.

Alguien hizo algo muy bueno al cristalizar el discurso del amo, en virtud de un enfoque histórico que había logrado captar. Es Marx. Ese es un paso que en absoluto cabe reducir al primero. Tampoco cabe hacer una mezcla entre ambos. Nos preguntamos en nombre de qué deberían armonizar. No armonizan, son perfectamente compatibles. Encajan, y además hay por cierto uno que tiene su sitio con toda comodidad, que es el de Freud.

En síntesis, ¿qué aportó él de esencial? Aportó la dimensión de la sobredeterminación. Eso es lo que ilustro con mi modo de formalizar del modo más radical la esencia del discurso, en la medida en que está en posición giratoria con respecto a lo que acabo de denominar un soporte.

De todos modos, a partir del discurso Freud hizo surgir que lo que se producía en el nivel del soporte tenía relación con lo que se articulaba mediante el discurso. El soporte es el cuerpo.

Hay que seguir prestando atención cuando decimos que es el cuerpo. No es forzosamente *un* cuerpo. Una vez que partimos del goce, eso quiere decir que el cuerpo no está solo, que hay otro más. No por eso el goce es sexual, ya que este año acabo de explicarles que lo menos que cabe decir es que ese goce no está relacionado. Es el goce de cuerpo a cuerpo. Lo propio del goce es que cuando hay dos cuerpos, mucho más aún cuando son más, no se sabe, no se puede decir cuál goza. Por ello en este asunto puede haber varios cuerpos involucrados, e incluso series de cuerpos.

Así, me puse a releerme, sabe Dios por qué, poco importa, y, como una cosa lleva a la otra, encontré un seminario que había dado a principios del último trimestre del año sobre lo que se denomina el caso del presidente Schreber. Era el 11 de abril de 1956, justo después de los dos primeros cuatrimestres que están resumidos en lo que escribí bajo el título "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis". Planteé en ese momento qué era la estructura, después la llamo por su nombre, el nombre que tiene en mi discurso. No siempre es lo que el vulgo cree, pero está perfectamente dicho en ese nivel.

Me divertiría publicar ese seminario, si la mecanógrafa no hubiese dejado demasiados agujeritos por no haber escuchado bien. Si solo hubiese reproducido correctamente la frase latina que yo había escrito en el pizarrón... Ya no sé a qué autor pertenece, y reencontrarla seguramente me hará perder tiempo, pero poco importa, lo haré para el próximo número de *Scilicet*. Todo lo que dije acerca del significante en ese momento, cuando no puede decirse que en verdad estuviera de moda, sigue estando acuñado en un metal donde nada tengo que retocar.

Lo que digo al respecto es precisamente que lo distintivo del significante es que no tiene ninguna significación. Lo digo de manera tajante porque en aquel entonces debía hacerme entender por mi auditorio Se percatan de que además eran médicos los que me escuchaban. ¿Qué diablos podía importarles? Simplemente, escuchaban Lacan. En fin, Lacan... esa especie de payaso, ¿no es cierto?, que se movía maravillosamente en su trapecio, por supuesto. Durante ese tiempo, entornaban los ojos pensando cómo podían regresar a su digestión, ya que no puede decirse que sueñen; demasiado lindo sería. Ellos no sueñan: digieren. Después de todo, es una ocupación como cualquier otra.

Lo que Freud introduce, e imaginan que lo desconozco porque hablo del significante, es el retorno a ese fundamento que está en el cuerpo y que hace que, con total independencia de los significantes mediante

los cuales los articulamos, cuatro polos se determinen a partir del surgimiento como tal del goce, justamente como inaprensible. Esto es lo que hace que surjan los otros tres, y, en respuesta, el primero, que es la verdad.

La verdad ya implica el discurso. Eso no quiere decir que pueda decirse. Me mato diciendo que no puede decirse, o que solo puede semidecirse. El goce existe. Debemos poder hablar de él. En contrapartida, hay algo diferente y que se llama decir.

Pues bien, ya les expliqué en resumen durante un año, el año pasado, algo que me llevó tiempo articular. Esto se debe a la necesidad que me es propia, a mi modo de proceder. Lo que he de articular, nunca puedo articularlo como una verdad. Según lo que constituye el destino común de todos ustedes, hay que darle vueltas o, más exactamente, ver cómo da vueltas, cómo bascula, cómo bascula una vez que lo tocamos, e incluso cómo, hasta cierto punto, es lo bastante inestable como para prestarse a toda clase de errores.

Sea como fuere, solté –cosa que de todos modos participa de cierto descaro– el título *De un discurso que no fuera del semblante* para hacerles percibir, y ustedes lo percibieron, que el discurso como tal es siempre discurso del semblante. Si en algún lado hay algo que se autoriza a partir del goce, es justamente el hacer semblante. Desde ese origen podemos llegar a concebir lo que solo allí podemos atrapar: el plus-de-gozar.

Pero si hay alguien que ya había atrapado lo tocante al plus-de-gozar de una manera tan segura, alguien cuya memoria hay que celebrar –memoria [*mémoire*] tal como yo lo escribo, dando al *mé* el mismo sentido que el *mé* de *méconnaissance* [desconocimiento]–, alguien a quien hemos memorizado tan bien que es cuestión más bien de burlarse de sus palabras, ese es justamente Platón.

Él captó algo que hace pensar que Platón no es solo las Ideas y la Forma, sino todo lo que se obtiene con cierto entramado, el mío, que traduce esos enunciados. Lo admito, no es más que verosímil. Platón es de todos modos quien propuso que la función de la díada era el punto de cruce, por donde todo pasa, de donde todo huye –no hay más grande sin más pequeño, más viejo sin más joven. El hecho de que la díada sea el lugar de nuestra pérdida, el lugar de la huida, lo obliga a forjar el Uno de la Idea, de la Forma, ese Uno que por lo demás enseguida se desmultiplica. Al igual que todos nosotros, él está hundido en ese único suplemento.

Sí, hablo de todo esto en el seminario del 11 de abril de 1956; del suplemento y de la diferencia que hay entre el suplemento y el complemento. En fin, yo ya había dicho todo eso muy, muy bien, en el año 1956, y eso habría servido, parece, para cristalizar algo en lo que atañe a esa función a cumplir, la del analista, que parece tan imposible –más que otras– que solo se piensa en camuflarla.

Está lo que acabo de enunciar, el goce, la verdad, el semblante y el plus-de-gozar. Allí gira la cosa. Y está ese soporte, lo que ocurre en el nivel del cuerpo –de donde surge todo sentido– pero no constituido, como lo que establece el fondo, el *ground*, según se expresaba el otro día la persona que tuvo a bien venir aquí a hablarnos de Peirce, en la medida en que había escuchado lo que yo decía en consonancia con este.

Inútil es decirles que por la misma época expuse los cuadrantes de Peirce. Por supuesto, no sirvió de nada en absoluto. Ustedes bien pueden pensar que las observaciones sobre la ambigüedad total de lo universal, sea afirmativo o negativo, y asimismo de lo particular, ¿qué podían acaso causar en quienes no pensaban más que en reencontrar en todo eso su propio ritornelo?

El *ground* está entonces allí. Se trata en efecto del cuerpo, con sus sentidos radicales sobre los cuales no hay captación alguna.

2

Ni con la verdad, ni con el semblante, ni con el goce, ni con el plus-de-gozar, se hace filosofía. Se hace filosofía toda vez que hay algo que atiborra ese soporte, que solo puede articularse a partir del discurso. ¿Con qué se lo atiborra? Hay que decir que con aquello de lo cual todos ustedes están hechos, incluso tanto más cuanto que son un poco filósofos.

Ser filósofo a veces ocurre, pero en fin, es raro. Ustedes son sobre todo *astudés*,[1] como dije alguna vez. Están en el sitio donde el discurso universitario los coloca. Son tomados como *a-formar*. Desde hace algún tiempo se produce una crisis, pero pronto hablaremos al respecto, ya que es secundario.

1. Neologismo que alude a "objeto *a*" y a "estudiante" en el discurso universitario. [N. del T.]

Es imprescindible que se percaten de que aquello de lo que ustedes dependen más fundamentalmente –porque al fin y al cabo la Universidad no nació ayer– es el discurso del amo, que fue el primero en surgir, y además es el que dura y el que tiene pocas posibilidades de quebrantarse. Podría compensarse, equilibrarse, mediante algo que sería, el día en que eso ocurra, el discurso analítico. En el nivel del discurso del amo, podemos perfectamente decir lo que hay entre, por un lado, las funciones del campo del discurso, tales como se articulan a partir de este S_1, S_2, el S tachado y el *a* minúscula, y por otro lado ese cuerpo que los representa aquí, y al cual, en calidad de analista, me dirijo.

Cuando alguien viene a verme a mi consultorio por primera vez, y yo escando nuestra entrada en el asunto en algunas entrevistas preliminares, lo importante es la confrontación de cuerpos. Justamente por partir de ese encuentro de los cuerpos, estos quedarán fuera de juego una vez que entremos en el discurso analítico. No obstante, en el nivel donde funciona el discurso que no es el discurso analítico, se plantea la cuestión de cómo logró ese discurso atrapar cuerpos.

En el nivel del discurso del amo, está claro. Ustedes son moldeados como cuerpos por el discurso del amo. No se hagan los distraídos, sean cuales fueren sus pataletas, lo que denominaré los sentimientos, y más precisamente los buenos sentimientos. Entre el cuerpo y el discurso está aquello con lo cual los analistas se regodean llamándolo, pretenciosamente, los afectos. Es muy evidente que ustedes son afectados en un análisis. Pero ellos pretenden además que un análisis consista en eso. Ellos deben llevar la cuerda para asegurarse de no derrapar. Los buenos sentimientos, ¿con qué se hacen? Nos vemos obligados a llegar a esto: en el nivel del discurso del amo, se hacen con jurisprudencia. Cuando soy huésped de la Facultad de Derecho, es bueno no desconocer, por cierto, que lo que funda los buenos sentimientos es la jurisprudencia y nada más.

Seamos claros. Cuando de golpe algo llega a repugnarles porque no saben muy bien si no son acaso un poco responsables del mal giro que ha tomado un análisis, si no hubiese deontología, si no hubiese jurisprudencia, ¿dónde estaría ese asco, como se dice? Habría que intentar de vez en cuando decir un poco la verdad.

Un poco; esto significa que lo que acabo de decir no es exhaustivo. Podría también decir otra cosa, incompatible con lo que acabo de decir, y *también* sería la verdad. Eso es justo lo que ocurre cuando simplemente, no a raíz de un cuarto de vuelta, sino de media vuelta completa, los

dos vectores oblicuos se invierten, acarreando el deslizamiento correlativo de los elementos-funciones del discurso.

Resulta en efecto que hay en esa tétrada vectores cuya necesidad podemos establecer muy bien. No dependen de la verdad, ni del semblante, ni de nada por el estilo, sino del hecho de que tétrada es 4. Con la sola condición de exigir que haya vectores en los dos sentidos, o sea, que sean dos que lleguen y dos que partan, o uno que llegue y uno que parta, ustedes se ven absolutamente obligados a encontrar cómo ellos se enlazan. Eso depende del número 4 y nada más. Naturalmente, el semblante, la verdad, el goce y el plus-de-gozar no se suman. No pueden pues dar cuatro por sí solos. Justamente en eso consiste lo real: en que el número 4, en cambio, existe solo.

También lo dije el 11 de abril de 1956, pero aún no había soltado todo eso, y además ni siquiera lo había construido. Ahora bien, lo que me demuestra que estoy en el buen camino es el hecho de que en ese momento dije que 4 era un número esencial a ser tenido en cuenta. Lo que demuestra que sigo el hilo correcto es que, incluso ahora, no encuentro nada superfluo en torno a eso. Lo dije en el momento debido, en el momento en que se abordaba la psicosis.

No se inquieten por las personas que se van. A esta hora tienen algo que hacer, tienen que ir a las exequias de alguien cuya memoria celebro aquí, y que era alguien de nuestra Escuela, a quien yo quería de verdad. Lamento no poder, en vista de mis compromisos, participar yo mismo en ellas.

¿Qué hay en el discurso analítico entre las funciones de discurso y el soporte corporal, que no es la significación del discurso, que no depende de nada de lo dicho? Todo lo dicho es semblante. Todo lo dicho es verdadero. Encima, todo lo dicho hace gozar. Y, según lo reescribí hoy en el pizarrón, *que se diga, como hecho, queda olvidado tras lo dicho.*

Lo dicho no está en ninguna otra parte que en lo que se escucha. Eso es la palabra. El decir es otra cosa, es otro plano, es el discurso. Está formado por relaciones, que los mantienen a todos ustedes juntos, con personas que no son forzosamente las que están aquí. Eso es lo que denominamos relación, *religio*, lazo social. Esto ocurre en el nivel de cierto número de capturas que no se hacen por casualidad, que requieren, con escaso margen, ese orden en la articulación significante. Y para que algo allí se diga hace falta algo distinto de lo que ustedes se imaginan bajo el nombre de realidad –ya que la realidad se deriva precisamente del decir.

El decir tiene sus efectos, a partir de los cuales se constituye lo que denominamos fantasma, es decir, la relación entre el objeto *a*, que es lo que se concentra a partir del efecto del discurso para causar el deseo, y eso que se condensa alrededor, como una hendidura, y que se denomina sujeto. Es una hendidura porque el objeto *a* está siempre entre cada uno de los significantes y el que sigue. Y el sujeto siempre está, no entre, sino por el contrario, hendido.

En Roma, donde estaba, pude palpar el efecto bastante sobrecogedor, y en el cual me vi muy bien reflejado, de las placas de cobre donde un tal Fontana, difunto, según parece, tras haber mostrado muy grandes capacidades como constructor, escultor, etc., consagró sus últimos años a hacer lo que en italiano se llama *spaccatura*. No sé italiano, hice que me explicaran el término: es una hendidura. Él hacía una hendidura en una placa de cobre.

Eso tiene cierto efecto para quienes son algo sensibles. No hace falta haber escuchado mi discurso sobre la *Spaltung* del sujeto para ser sensible a eso; el primero que pase, sobre todo si es de sexo femenino, puede tener una pequeña vacilación.

Es verosímil que Fontana no fuese de aquellos que desconocían totalmente la estructura y pensaban que era demasiado ontológica.

3

Ahora bien, ¿de qué se trata en el análisis?

Si me creen al respecto, tienen que pensar que, según lo enuncio, si existe algo denominado discurso analítico, se debe a que el analista *en cuerpo*, con toda la ambigüedad motivada por ese término,[2] instala el objeto *a* en el sitio del semblante. ¿Qué quiere decir esto? En el punto donde estamos, es decir, cuando hemos comenzado a ver que ese discurso toma forma, vemos que –como discurso, y no en lo dicho sino en su decir– nos permite aprehender lo que ocurre con el semblante.

Al término de una tradición cosmológica como la que nos hicieron percibir la vez pasada, es asombroso ver plantear la pregunta: ¿cómo nació el universo? La pregunta, ¿no les parece un poco demodé? Nacida

2. Hay homofonía entre *en corps* ("en cuerpo") y *encore* ("aún", "otra vez"). [N. del T.]

en el fondo de los tiempos, sin duda, no por ello deja de estar fechada.[3] Lo asombroso es que eso conduzca a Peirce a una articulación puramente lógica. Es un punto de desprendimiento del fruto respecto del árbol, de cierta articulación ilusoria, diré, que desde el fondo de los tiempos había desembocado en esta cosmología unida a una psicología, a una teología, a todo lo que sigue.

Henos aquí palpando, tal como les enunciaron la vez pasada, que no hay discurso sobre el origen que no trate acerca del origen de un discurso, que no hay otro origen captable que el origen de un discurso. Eso es lo que nos importa cuando se trata del surgimiento de otro discurso, el discurso analítico. Con respecto al discurso del amo, cuyos términos y disposición volveré a trazar rápidamente, ese otro discurso entraña la doble inversión precisamente de los vectores oblicuos.

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

El discurso analítico

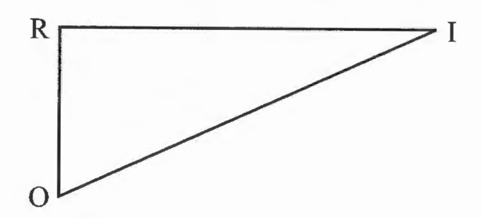
Esto tiene toda su importancia. Lo que Peirce osa articularnos de la mano de una antigua cosmología es la plenitud de lo que está en juego en el semblante de cuerpo. Es el discurso en su relación, dice, con la nada [*rien*]. Esto significa aquello en torno a lo cual necesariamente gira todo discurso.

Por esa vía, y promoviendo este año la teoría de conjuntos, intento sugerir a quienes sostienen la función del analista que se esfuercen y se formen en la veta que explotan los enunciados que se formalizan en la lógica. ¿Formarse en qué? En distinguir lo que recién llamé el atiborramiento, el taponamiento, el intervalo, la brecha que hay entre el nivel del cuerpo, del goce y del semblante, y el discurso. A fin de percatarse de que aquí se plantea la cuestión de qué poner allí. Ni los buenos sentimientos ni la jurisprudencia. Aquí tenemos que vérnoslas con otra cosa, que tiene un nombre: interpretación.

Esto es lo que el otro día les pusieron en el pizarrón bajo la forma del triángulo llamado semiótico. En él tienen el *representamen*, el inter-

3. Juego de palabras basado en los sentidos de *daté* ("nacido", "fechado" y "demodé"). [N. del T.]

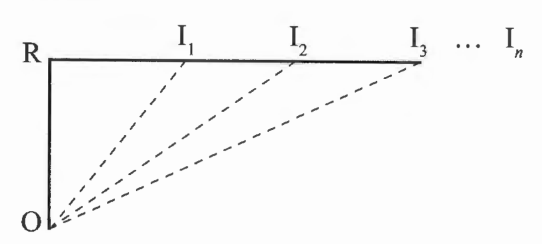
pretante, y el objeto. La relación es siempre ternaria. El par *representamen*-objeto siempre debe ser reinterpretado, y de eso se trata en el análisis. El interpretante es el analizante.



El triángulo semiótico

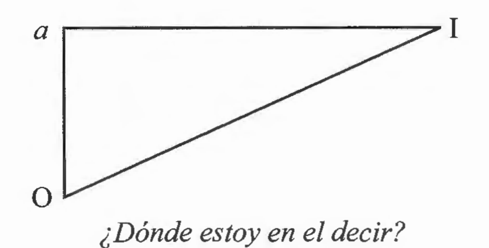
Eso no quiere decir que el analista no esté allí para ayudarlo, para impulsarlo un poco en el sentido de interpretarse, cosa que no puede ser hecha por un solo analista. La razón es simple. Si lo que digo es verdadero, a saber, que el análisis sólo progresa según la veta de la lógica, de la extracción de las articulaciones de lo dicho, y no del decir, pues bien, basta con que el analista en su función no sepa –quiero decir, en cuerpo– recoger bastante de lo que escucha del interpretante, que es aquel a quien da la palabra bajo el nombre de analizante, para que el discurso analítico se detenga, sin moverse ni una línea, en lo dicho por Freud. Una vez que forma parte del discurso común, como ahora ocurre, entra en el armazón de los buenos sentimientos.

Según el esquema de Peirce que les propusieron la vez pasada, la interpretación no es posible ni progresa más que en función de la relación entre la interpretación y el objeto. ¿De qué objeto se trata en Peirce? No hay tope para el alcance de la nueva interpretación –salvo que haya precisamente un límite, que es justamente aquello a lo cual el discurso analítico debe advenir, a condición de que no se pudra en su estancamiento actual.



La interpretación sin fin

¿Qué debe remplazar al esquema de Peirce para que concuerde con mi articulación del discurso analítico? Es pan comido. El efecto de lo que está en juego en la cura analítica no tiene otro *representamen* que el objeto *a*, en cuyo *representamen* se constituye a su vez el analista mismo en el lugar del semblante.



¿Dónde estoy en el decir?

El objeto que está en juego no es otra cosa que lo que aquí interrogué a partir de mis dos fórmulas inscriptas en el pizarrón. No es otra cosa que el hecho del decir como olvidado. He aquí cuál es el objeto de lo que para cada uno es la pregunta *¿Dónde estoy en el decir?* Precisamente en eso se manifiesta la neurosis.

Esto nos explica la irresolución de lo que Freud propuso acerca del deseo, y en especial el deseo en el sueño. Hay sueños de deseo, es muy cierto, pero cuando Freud analiza uno de sus sueños, vemos bien qué deseo está en juego: es el deseo de plantear la ecuación del deseo con = *0*.

En una época no muy posterior al 11 de abril de 1956, en 1957 precisamente, analicé el sueño de la inyección de Irma. Como pueden imaginarse, un universitario transcribió eso en una tesis donde se pasea actualmente. Ni les cuento de qué modo fue, no diré escuchado, pues la persona no estaba allí –trabajó sobre la base de notas, y creyó posible añadir otras de su cosecha. Pero de todos modos está claro que el sueño sublime, divino, de la inyección de Irma, permite mostrar algo que, desde que lo anuncié, debería haber sido explotado por cualquiera en el análisis. Yo lo dejé de lado porque, después de todo, no tiene tantas consecuencias, si, según yo lo recordaba recientemente, la esencia del sueño es justamente la suspensión de la relación del cuerpo con el goce. Es muy evidente que el deseo, que por su parte pende del plus-de-gozar, no será empero puesto entre paréntesis.

Vemos bien cómo y con qué trabaja el sueño, qué entreteje. Lo hace con los elementos de la víspera, como dice Freud, es decir, con lo que aún está por completo en la superficie de la memoria, y no en la pro-

fundidad. Lo único que liga el deseo del sueño con el inconsciente es el modo en que hay que trabajar para resolver el problema de una fórmula con = *0*, para encontrar la raíz gracias a la cual se anula su modo de funcionamiento. Si no se anula, como se dice, hay despertar, tras lo cual el sujeto continúa soñando en su vida.

En el sueño el deseo interesa, subraya Freud, en la medida en que hay casos en los que no es posible resolver el fantasma, es decir, darse cuenta de que el deseo –permítanme expresarme así, pues estoy sobre el final– no tiene razón de ser. Algo se produjo que es el encuentro del cual procede la neurosis, la cabeza de Medusa, la hendidura de recién, vista directamente, por cuanto ella no tiene solución. Precisamente por eso en los sueños de la mayoría se juega en efecto la cuestión del deseo, en la medida en que esta se remonta a mucho más lejos, a la estructura gracias a la cual el *a* minúscula es la causa de la *Spaltung* del sujeto.

¿Qué es pues lo que nos liga a aquel con quien nos embarcamos, una vez franqueada la primera aprehensión del cuerpo? ¿El analista está allí para echarle en cara que no es suficientemente sexuado, que no goza suficientemente bien? ¿Y qué más? ¿Qué nos liga a aquel que se embarca con nosotros en la posición que llamamos del paciente?

El término *hermano* está en todas las paredes, *Libertad, igualdad, fraternidad*. Pero les pregunto, en el punto de cultura donde estamos, ¿de quién somos hermanos? ¿De quién somos hermanos en todo discurso distinto del analítico? ¿El patrón es hermano del proletario? ¿No les parece que la palabra *hermano* es justamente aquella a la cual el discurso analítico da su presencia, aunque más no sea porque restablece el bagaje familiar? ¿Creen que es meramente para evitar la lucha de clases? Se equivocan, eso depende de muchas más cosas que de la pelotera familiar. Somos hermanos de nuestro paciente en la medida en que somos, como él, hijos del discurso.

Para representar ese efecto que designo como objeto *a*, para hacernos a ese *deser* de ser el soporte, el desecho, la abyección en donde puede engancharse lo que gracias a nosotros nacerá como decir, como decir que sea interpretante, invito a que el analista, para ser digno de la transferencia, se apoye en ese saber que, por estar en el lugar de la verdad, puede interrogarse como tal sobre lo que desde siempre atañe a la estructura de los saberes, desde el saber hacer hasta el saber de la ciencia. Desde allí, por supuesto, interpretamos. Pero ¿quién puede hacerlo si no es aquel que se compromete en el decir, y que, del hermano que desde luego somos, nos dará la exaltación?

Lo que nace de un análisis nace en el nivel del sujeto, del sujeto que habla, del analizante, por medio –el hombre piensa, decía Aristóteles, *con* su alma– de esa mierda que le propone el objeto *a* bajo la figura de su analista. Con esto debe nacer esa cosa hendida que a fin de cuentas solo es –para retomar algo que les propusieron el otro día acerca de Peirce– el astil con el cual puede instalarse una balanza que se llama *justicia*. Nuestro hermano transfigurado es lo que nace del conjuro analítico, y eso es lo que nos liga a aquel que denominamos impropiamente nuestro paciente.

A ese discurso *parasexal* puede salirle el tiro por la culata. No quiero dejarlos únicamente con un caramelito. Al retornar al plano de un discurso, la noción de hermano, tan sólidamente taponada gracias a toda clase de jurisprudencias durante épocas, también tendrá su rebote en el nivel del soporte.

En todo esto, no les hablé en absoluto del padre porque consideré que ya se les ha dicho y explicado bastante al mostrarles que en torno a aquel que *uniega*, aquel que dice no, puede fundarse, debe fundarse, no puede más que fundarse todo lo que hay de universal. Y cuando volvemos a la raíz del cuerpo, si revalorizamos la palabra *hermano*, esta reingresará a toda vela al registro de los buenos sentimientos.

Como de todos modos no debo pintarles únicamente el porvenir color de rosa, sepan que lo que crece, que aún no hemos visto hasta sus últimas consecuencias, y que arraiga en el cuerpo, en la fraternidad del cuerpo, es el racismo.

No dejarán de escuchar hablar de él.

21 DE JUNIO DE 1972

ANEXOS

Jacques Lacan

RESEÑA DEL SEMINARIO XIX
Publicada en el
Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, 1972-1973[1]

Título de una elección. Otros s'...uspeoran.[2] Yo pongo mi honor en no hacerlo. Se trata del sentido de una práctica que es el psicoanálisis.

Yo observo que dupliqué este seminario con otro que se titula "El saber del psicoanalista", guiado por el aire de sarcasmo que me inspiraba Sainte-Anne, adonde yo retornaba.

En qué mi título de los Hautes-Études justifican que en París I-II, donde yo era huésped, haya hablado del Uno es lo que hubieran podido preguntarme, puesto que fue tácito.

Que la idea no se le haya ocurrido a nadie se debe a la ventaja que se me concede en el campo del psicoanálisis.

A aquellos a quienes designo por s'...uspeorarse es al Uno adonde eso los lleva.

Además no hacía pensamiento del Uno, pero a partir del decir de que "hay Uno", llevaba hasta el final la demostración del uso que se hace de él en psicoanálisis.

Lo cual ya está en el *Parménides, i.e.*, el diálogo de Platón, por una curiosa vanguardia. Les indiqué su lectura a mi oyentes, pero ¿lo han hecho? Quiero decir: ¿lo han leído como yo?, no es indiferente para la presente reseña.

La fecha del discurso analítico indica aplicar sobre un real tal como el triángulo aritmético, *matemático* por excelencia, o sea transmisible por fuera del sentido, el análisis con el cual Frege engendra el Uno a partir del conjunto vacío, nacido en su tiempo –o sea, donde él se des-

1. Se transcribe la traducción realizada por Graciela Esperanza, publicada en *Otros escritos* (Paidós, 2012).

2. *S'oupirent* (se uspeoran): neologismo homofónico con *soupirent* (suspiran) y que incluye *ou pire* (o peor). [N. de la T.]

liza al equívoco del nombre del número cero, para instaurar que cero y uno, eso haga dos–.[3] Desde donde Cantor vuelve a poner en cuestión toda la serie de los números enteros y remite el denumerable al primer infinito, nombrado $\aleph_0$, el primer Uno otro al transferir del primero el corte: aquel que de hecho hace el corte del dos.

Es efectivamente lo que Leibniz presentía con su mónada, pero al no desenredarla del ser, él la dejaba en la confusión plotiniana, la que beneficia la defensa e ilustración del amo.

Es donde se s'...uspeoran los analistas, que no pueden habituarse a ser promovidos como abyección en el lugar definido por el hecho de que el Uno lo ocupa de derecho, con el agravante de que ese lugar es el del semblante, es decir, allí donde el ser hace la letra, podemos decir.

¿Cómo podrían habituarse a que sea del lado del analizante donde el Uno se admita siendo que ahí se encuentra abocado al trabajo? (Cf. más adelante.)

Lo que ellos soportan menos aún es lo inquebrantable del Uno en la ciencia moderna, no porque en él se mantenga el universo, sino porque la constancia de la energía hace allí pivote, a punto tal que ni los rechazos de la univocidad por la teoría de los *quantas* refutan esta constancia única, incluso que la probabilidad promueve el Uno como el elemento más próximo a la naturaleza, lo que es cómico.

Es que hacerse ser de la abyección supone al analista enraizado de otra manera en una práctica que juega con otro real: aquel mismo que es nuestra apuesta decir.

Y es distinto a la observación de que la abyección en el discurso científico tiene el rango de verdad, nada menos. Esto ya manifiesto desde su origen en la histeria de Sócrates, y en los efectos de la ciencia, por volver a la luz más temprano de lo que se puede imaginar.

Pero, ¿qué se puede retomar del al-menos-yo de los analistas, cuando es aquello que aguanto?

¿Por qué Freud supo dar cuenta de que vuestra hija sea muda? Es la complicidad que acabamos de señalar, la de la histeria con la ciencia. Por lo demás, la cuestión no es la del descubrimiento del inconsciente, que en lo simbólico tiene su materia preformada, sino la de la creación

3. *Faire deux,* literalmente "hacer dos" o "dar dos". En su uso coloquial indica principalmente que se trata de cosas muy diferentes.

del dispositivo en el que lo real toca a lo real, es decir, lo que articulé como el discurso analítico.

Esta creación no podía producirse más que por una cierta tradición de la Escritura, cuya articulación con lo que ella enuncia de la creación queda por sondear.

Una segregación resulta de ello, contra lo que no estoy, aunque una formación que se dirige a todo hombre, yo la prefiero, incluso si, por seguir mis fórmulas, no toda mujer ella incluye.

No que una mujer esté menos dotada para sostenerse allí, muy por el contrario, y justamente porque ella no s'...uspeora por el Uno, siendo del Otro, para tomar los términos del *Parménides.*

Para decir crudamente la verdad que se inscribe de los enunciados de Freud sobre la sexualidad, no hay relación sexual.

Esta fórmula tiene sentido al resumirlos. Puesto que si el goce sexual se inyecta tan lejos en las relaciones de aquel que toma ser de la palabra –porque es eso el ser hablante–, ¿no es acaso porque él no tiene con el sexo como especificando un partenaire ninguna relación cuantificable, diría yo para indicar lo que exige la ciencia (y lo que ella aplica al animal)?

No es sino demasiado concebible que la idea universitaria embrolle esto al clasificarlo en el pansexualismo.

Mientras que si la teoría del conocimiento no fue durante mucho tiempo sino una metáfora de las relaciones del hombre con la mujer imaginada, es realmente por oponerse a eso que se sitúa el discurso analítico. (Freud rechaza a Jung.)

Que de la inconsistencia de los decires antiguos del amor, el análisis tenga la tarea de hacer la crítica, es lo que resulta de la noción misma del inconsciente, en tanto se manifiesta como saber.

Lo que nos aporta la experiencia dispuesta del análisis es que el más mínimo sesgo del texto de los dichos del analizante nos proporciona una captación de eso más directa que el mito que no se acredita sino por lo genérico en el lenguaje.

Es volver al estado civil, en efecto, pero, ¿por qué no esta vía de humildad?

Si hay solidaridad –y nada más para avanzar– entre la no relación de los sexos y el hecho de que un ser sea hablante, es aquí un modo tan válido como las errancias [*errements*] de la conciencia, situar la supuesta obra de arte de la vida, siendo ella misma supuesta idea reproductora, cuando también el sexo se liga a la muerte.

En consecuencia, es en los nudos de lo simbólico donde el intervalo situado por una no relación debe localizarse en su orografía, la cual, por hacer mundo para el hombre, puede también decirse muro y procedente del (a)muro.[4]

De allí la consigna que le doy al analista de no descuidar la disciplina lingüística en el abordaje de los dichos nudos.

Pero no es para que él esquive, según el modo que del saber en el discurso universitario hace semblante, lo que en ese campo cernido como lingüístico hay de real.

El significante Uno no es un significante entre otros, y él supera aquello por lo cual no es sino por el entre-dos[5] de esos significantes que el sujeto puede ser supuesto, según mi decir.

Pero es donde reconozco que este Uno-allí no es sino el saber superior al sujeto, es decir, inconsciente en tanto se manifiesta como ex-sistente, el saber, digo, de un real del Uno-todo[6]-solo, todo-solo allí donde se diría la relación.

A menos que no haya sino cero de sentido el significante por el cual el Otro se inscribe por el sujeto estar barrado, S(Ⱥ), escribo esto.

Es por lo que yo nombro nadas[7] a los Unos de una de las series laterales del triángulo de Pascal. Ese Uno se repite, pero no se totaliza con esa repetición: es lo que se capta de las nadas de sentido, hechas de no sentido, a reconocer en los sueños, los lapsus, incluso las "agudezas" del sujeto para que él se percate de que ese inconsciente es el suyo.

Suyo como saber, y el saber como tal afecta indudablemente.

¿Pero qué?, es la pregunta con la que uno se engaña.

– No "mi" sujeto (el que mencioné hace un momento: que él constituye en su semblante, yo decía su letra).

– El alma tampoco, lo que se imaginan los imbéciles, al menos es lo que dejan creer, cuando uno encuentra, al leerlos, esta alma *con* la que el hombre piensa, para Aristóteles, el alma que reconstruye un Uexküll, bajo la forma de un *Innenwelt* que del *Umwelt* es el rasgo-retrato.[8]

Digo, yo, que el saber afecta al cuerpo del ser que no se hace ser sino de palabras, ello por trozar ese goce, por cortarlo hasta producir las caídas con las que yo hago el (*a*), a leer como el objeto *a* minúscula, o bien abjeto,[9] es lo que se dirá cuando yo esté muerto, tiempo en el que finalmente se me oirá, o aun l'(a) causa primera de su deseo.

Ese cuerpo no es el sistema nervioso, aunque ese sistema sirva al goce en tanto en el cuerpo él apareja la depredación o, mejor, el goce del *Umwelt* tomado como presa, que del *Umwelt* por ende no dibuja el rasgo-para-rasgo, como se persiste en soñarlo con un residuo de vigilia filosófica, cuya traducción en "afecto" marca el no analizado.

Es por lo tanto verdadero que el trabajo (del sueño entre otros), prescinde de pensar, de calcular, hasta de juzgar. Sabe lo que hay que hacer. Es su definición: supone un "sujeto", es *Der Arbeiter*.

Lo que piensa, calcula, juzga, es el goce, y el goce por ser el del Otro exige que la Una, la que hace del sujeto función, esté simplemente castrada, es decir, simbolizada por la función imaginaria que encarna la impotencia, dicho de otro modo, por el falo.

Se trata en el psicoanálisis de elevar la impotencia (la que da la razón del fantasma) a la imposibilidad lógica (la que encarna lo real). Es decir, de completar el lote de los signos en el que se juega el *fatum* humano. Basta con contar hasta 4, el 4 en el que convergen las tres grandes operaciones numéricas, 2 más 2, 2 por 2, 2 a la potencia 2.

El Uno sin embargo, que sitúo en la no relación, no forma parte de estos 4, y eso precisamente por constituir solo el conjunto. No lo llamemos más la mónada, sino el Un-decir en tanto que de él proceden para ex-sistir los que in-sisten en la repetición, a la que, para fundarla le hacen falta tres (lo dije en otra parte), lo que va a aislar de manera muy fuerte al sujeto de los 4, al sustraerle su inconsciente.

Es lo que el año deja en suspenso, como es habitual en el pensamiento, que no se exceptúa sin embargo del goce.

Por lo que aparece que el pensamiento no procede sino por la vía de la ética. A condición de poner a la ética al paso del psicoanálisis.

4. El término *a-mur* que Lacan introduce aquí hace alusión a "amor", puesto que *amur* fue el término que se utilizó hasta el siglo XII para dar cuenta de ese sentimiento en la lengua francesa. También se incluye el vocablo *mur* (muro). [N. de la T.]

5. Lacan emplea aquí *d'eux*: "de ellos", homófono de "dos": *deux*. [N. de la T.]

6. *Tout-seul* significa "totalmente, completamente solo". Decidimos traducirlo literalmente, "todo-solo". [N. de la T.]

7. Precisiones: la mónada es pues el Uno que se sabe todo solo, punto-de-real de la relación vacía; la nada es esa relación vacía insistente, queda la hénada inaccesible, el $\aleph_0$ de la serie de los números enteros, por la cual el dos que la inaugura simboliza en la lengua al sujeto supuesto saber.

8. En francés *trait-portrait*, "rasgo retrato", evoca *trait-pour-trait*, "rasgo por rasgo". [N. de la T.]

9. En francés *abjet* es homofónico con *abject,* "abyecto" y remite a *abjet* (objeto). [N. de la T.]

El Un-Decir, por saberse el Uno-todo-solo, ¿habla solo? Nada de diálogo, dije, pero ese nada-de-diálogo tiene su límite en la interpretación, por la que se asegura como para el número lo real.

De ello resulta que el análisis invierte el precepto de: bien hacer y dejar decir, a tal punto que el bien-decir satis-face, puesto que no hay sino el no suficiente que responda al más-para-decir.

La lengua francesa lo ilustra con el dicho: cuánto[10] para preguntar acerca de la cantidad.

Digamos que la interpretación del signo les devuelve sentido a los efectos de significación que la batería significante del lenguaje sustituye a la relación que no puede cifrar.

Pero el signo en cambio [*en retour*] produce goce por la cifra que permiten los significantes: es lo que hace el deseo del matemático, cifrar, más allá del goce-sentido.

El signo es obsesión que cede, hace obcesión (escrita con c) al goce que decide una práctica.

Bendigo a aquellos que me comentan por enfrentar a la tormenta que sostiene un pensamiento digno, es decir: no conforme con ser vencido por los caminos trillados.

Hagan esas líneas huella de buena hora, suya sin saberlo.

10. En francés *combien* (cuánto) posee el sufijo "bien". [N. de la T.]

BIBLIOTECA DEL SEMINARIO XIX [1]

ÁMBITO GRIEGO

–Para las referencias de Lacan a Platón (el *Parménides* en primer lugar, y también el *Menón*, el *Cratilo*, el *Teéteto*, el *Banquete*), consúltese la edición bilingüe de Belles Lettres [*]; lo mismo en cuanto a Aristóteles (los *Primeros Analíticos*, la *Física*, la *Metafísica*) [*]. Después se publicó la excelente traducción de Luc Brisson, todo Platón en un volumen, Flammarion, 2008; en lengua inglesa se encuentra todo Aristóteles en dos volúmenes, traducciones revisadas por Jonathan Barnes, en Oxford UP, 1984.

–Euclides, citado en la p. 144: los *Elementos* fueron publicados en francés por las PUF; Lacan disponía de la edición Dover [*].

–Arquímedes, citado en la p. 141: acerca de su empleo del método de exhaución, debido a Eudoxo, véanse sus escritos *Sobre la esfera y el cilindro*, *La medida del círculo* y *La cuadratura de la parábola* en los dos primeros tomos de sus obras publicadas por Belles Lettres en 1970 y 1971 [*]; excelente síntesis en *A Manual of Greek Mathematics*, de sir Thomas L. Heath (Oxford UP, 1931; Dover, 1963).

–Boecio de Dacia, citado en la p. 81: véase el artículo de Roman Jakobson, "Glosses on the Medieval Insight into the Science of Language", en el tomo VII de sus *Selected Writings*, Mouton, 1999 (pp. 192-193); puede consultarse el artículo de Sten Ebbesen, "Theories of language in the Hellenistic age and in the twelfth and thirteenth centuries", en *Language and Learning*, D. Frede y B. Inwood (eds.), Cambridge UP, 2008.

–Apuleyo, citado en la p. 103: *L'Âne d'or*, Gallimard, 1975 [*]; sobre

1. Un asterisco entre corchetes indica que existe versión castellana. [N. del T.]

su lógica, puede consultarse *Apuleian Logic: The Nature, Sources, and Influence of Apuleius's Peri Hermeneias*, de Mark W. Sullivan, North-Holland, 1967.

–Fuentes secundarias: Karl Ludwig Michelet, citado en las pp. 28-29, es un filósofo alemán (1801-1893); su *Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique*, escrito directamente en francés y publicado por J.-Albert Mercklein en 1836, puede ahora consultarse en Google Libros. El artículo de Jacques Brunschwig, citado en la p. 103, apareció en los *Cahiers pour l'analyse*, nº 10, Seuil, 1969 [*]. Sobre los pitagóricos, citados en las pp. 196-197, y la inconmensurabilidad de la diagonal del cuadrado, véase por ejemplo el artículo de J.-T. Desanti, "Une crise de développement exemplaire: la 'découverte' des nombres irrationels", en *Logique et connaissance scientifique*, Encyclopédie de la Pléiade, 1967. Sobre la modalidad en Aristóteles, Lacan leerá a lo largo de los años siguientes la contribución de Jaakko Hintikka, *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford UP, 1973 (disponible en Google Libros).

LÓGICA Y MATEMÁTICAS

–Pascal: léase su *Traité sur le triangle arithmétique* (1654), por ejemplo en la Pléiade.

–Cauchy y Fourier son citados en la p. 141 a propósito de la historia del cálculo infinitesimal; véase sobre este tema el libro clásico de Carl B. Boyer, *The History of the Calculus and Its Conceptual Development* (Hafner, 1949; Dover, 1959); asimismo, Margaret E. Baron, *The Origins of the Infinitesimal Calculus* (Oxford, 1967).

–Boole y De Morgan son mencionados en la p. 173 por su papel en el surgimiento de la lógica matemática; Lacan frecuentaba la obra de los Kneale, *The Development of Logic*, Clarendon Press, 1962 [*]; asimismo, la de J. M. Bochenski, *A History of Formal Logic*, Notre Dame, 1961 [*].

–Frege: su *Begriffsschrift*, 1879, está disponible en francés desde 1999 en Vrin, bajo el título *Idéographie* [*]; también sus *Grundlagen*, 1884 (*Les Fondements de l'arithmétique*, Seuil, 1970) [*], y su artículo "Sinn und Bedeutung", 1882 (en la recopilación *Écrits logiques et philosophiques*, Seuil, 1971) [*].

–Dedekind, p. 191: véase por ejemplo su libro *La Création des nombres*, Vrin, 2008. Los *Cahiers pour l'analyse* habían editado de Dedekind *Les nombres, que sont-ils et à quoi servent-ils?*, prefacio de J.-T. Desanti, introducción de Mohammed-Allal Sinaceur, traducción de Judith Milner con Hourya Sinaceur [*].

–Peirce: Lacan frecuentaba sus obras completas en inglés; véase en francés la recopilación publicada por Seuil en 1978, *Écrits sur le signe*.

–Poincaré, pp. 87 y 213; véase el capítulo v de *La Science et l'Hypothèse*, Flammarion, 1902 [*].

–Cantor: la mayoría de las obras de Cantor traducidas al francés puede consultarse en el site Gallica de la BNF; véanse también, de J. W. Dauben, *Georg Cantor*, Harvard UP, 1979, y el estudio de inspiración lacaniana de Nathalie Charraud, *Infini et inconscient, essai sur Georg Cantor*, Economica, 1994.

–Russell: Lacan conocía al menos las siguientes obras: *The Principles of Mathematics* [*], los *Principia Mathematica* y *Meaning and Truth* [*].

–Brouwer: Lacan alude en la p. 171 a su teoría del "creative subject" en matemáticas; véanse por ejemplo su texto "Consciousness, Philosophy and Mathematics" en los *Proceedings of the 10th International Congress of Philosophy*, North-Holland, 1948, y el estudio de W. P. van Stigt, *Brouwer's Intuitionism*, North-Holland, 1990.

–Gödel, pp. 40 y 176: puede consultarse la obra de Raymond Smullyan, *Gödel's Incompleteness Theorems*, Oxford Logic Guides, 1992; del mismo autor, siempre en Oxford y Dunod, y de fácil acceso, en forma de "puzzles lógicos", *Forever Undecided*, 1988, y *The Lady or the Tiger?*, 1992 [*].

–Bourbaki, p. 31: *Les Éléments de mathématique* están editados por Hermann; véase también *Éléments d'histoire des mathématiques*, Hermann, nueva ed. 1974 [*].

–René Thom: puede consultarse su libro *Stabilité structurelle et morphogenèse*, InterÉditions, 1972 [*]; también su entrevista publicada en *Ornicar?, bulletin périodique du Champ freudien*, nº 16 (Navarin, difusión Seuil).

–La evocación, en la p. 142, de la teoría ingenua de los conjuntos remite al libro de Paul Halmos, *Naive Set Theory*, Springer-Verlag, 1960 [*].

–*Cantor a tort*, mencionado en las pp. 196 y 201, tiene por autor a Georges Antoniadès Métrios (reeditado en Sival-Presse, 1968).

LOS CAPÍTULOS UNO POR UNO

I

Lacan se refiere a su artículo de los *Escritos*, "Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina". Sobre las Preciosas, Lacan seguramente leyó la obra clásica de René Bray, *La Préciosité et les Précieux*, París, Albin Michel, 1948; puede ahora leerse, de Myriam Dufour-Maître, *Les Précieuses. Naissance des femmes de lettres en France au XVIIe siècle*, Honoré Champion, 1999. *Les Mamelles de Tirésias*, referencia frecuente de Lacan, está disponible en edición común o en las *Œuvres complètes* de Apollinaire, en la Pléiade [*]. Como diccionario etimológico, Lacan disponía del *Französisches etymologisches Wörterbuch* de von Wartburg, en una edición abreviada de dos volúmenes (la obra, en 25 volúmenes, recién fue completada en 2002). El Damourette y Pichon, que Lacan maneja constantemente, es su tratado *Des mots à la pensée. Essai de grammaire de la langue française*, 1911-1946, disponible en Vrin.

II

Si la cuestión de lo escrito está "a la orden del día", se debe en particular a Jacques Derrida (*L'Écriture et la Différence*, Seuil, 1967; *De la grammatologie*, Minuit, 1967) [*]. "La instancia de la letra en el inconsciente..." se lee en los *Escritos*. Quien se interese en la lógica de la Edad Media leerá provechosamente la recopilación de N. Kretzmann, A. Kenny y J. Pinborg, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, 1982. Señalo también las obras de Alain de Libera.

III

"Los últimos pasos de la biología": Lacan sin duda alguna piensa en el descubrimiento de la estructura del ADN por Crick y Watson, y en los resultados que valieron a Jacob, Lwoff y Monod el Nobel en 1965; había leído *La Logique du vivant, une histoire de l'hérédité*, de François Jacob (Gallimard, 1970) [*]. August Weismann: es sabido que Freud se refiere a él en *Más allá del principio de placer*; consultar por ejemplo en francés su *Essai sur l'hérédité et la selection naturelle*, 1883 (traducido al francés en Reinwald, 1892). Las variaciones sobre *yo lo amo* están en el texto de Freud sobre el presidente Schreber; fueron comentadas por Lacan, especialmente en su "Discurso de Roma" (en *Otros escritos*).

IV

El alumno que "la encontró solo" es el psicoanalista Octave Mannoni, citado por su artículo "Je sais bien, mais quand même", reeditado en *Clés pour l'imaginaire*, Seuil, 1969 [*]. "La significación del falo" figura en los *Escritos*. La declaración anticantoriana de Kronecker es frecuentemente citada: "Dios hizo los números naturales; todo el resto es obra del hombre". El "librito" de dactilonomía árabe: yo se lo había dado a Lacan, no encuentro su título; consultar la obra clásica de Karl Menninger, *Number Words and Number Symbols*, MIT Press, 1969 (1ª ed. alemana: 1934), y las referencias dadas en mi nota sobre Al-Uqlidisi en *Ornicar?*, nº 16, 1978. La elucubración de Leibniz sobre la identidad se encuentra en los *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, 7, 10 (Garnier-Flammarion, 1993) [*].

V

Los cuatro discursos son expuestos en "Radiofonía", en *Otros escritos*. "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" es recogido en los *Escritos*. Sobre los arquetipos, véase por ejemplo, de Jung, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, 1912, 4ª ed. 1950 (Le Livre de Poche) [*]. Roman Jakobson: Lacan hace varias alusiones a la serie de conferencias que su amigo daba simultáneamente en el Collège de France, por invitación de Lévi-Strauss. El libro de Van Gulik, *La Vie*

sexuelle dans la Chine ancienne, fue reeditado en la colección Tel de Gallimard, 1987 [*]. Sobre André Gide, véase "Juventud de Gide..." de Lacan, en los *Escritos*. Varias ediciones se han hecho de los manuscritos de Leonardo da Vinci [*]. La "carta de amuro" fue inventada por Lacan durante su tercera charla en Sainte-Anne (véase *Je parle aux murs*, Seuil, 2011). "La metáfora del sujeto" figura en los *Escritos*, al final del segundo tomo. Chaïm Perelman es el autor, junto a Lucie Olbrechts-Tyteca, del *Traité de l'argumentation* (1958; nueva ed. 2001, por la universidad de Bruselas) [*].

VI

"No toquen la hache": célebre réplica del general Montriveau en *La Duchesse de Langeais* (Balzac) [*]. La susodicha Antonella se ocupaba de traducir a Lacan al italiano; él la llama A. en su "Prefacio a una tesis", en *Otros escritos*. El célebre aforismo de Wittgenstein es el último de su *Tractatus logico-philosophicus* [*]. Alexandre Kojève es el maestro y amigo bien conocido de Lacan, autor de la famosa *Introduction à la lecture de Hegel* editada por Queneau (Gallimard, 1947) [*]. Sobre el potlatch, léase el "Essai sur le don" de Marcel Mauss (disponible en las PUF, 2007) [*] y *La Part maudite*, de Georges Bataille (Minuit, 1967) [*]. G.-Th. Guilbaud era un matemático amigo de Lacan, a quien este consultaba frecuentemente; en particular había popularizado en Francia la teoría de juegos en la posguerra. Lacan dará amplios desarrollos al nudo borromeo a partir de su Seminario XXII, "RSI".

VII

Le Deuxième sexe, de Simone de Beauvoir, está disponible en dos volúmenes en la colección Folio de Gallimard, 1986 [*]. Sobre Sócrates, véase en especial el Seminario VIII, *La transferencia*.

VIII

Hogarth: la S es, según él, el emblema de la belleza; véase su libro *The Analysis of Beauty*, Londres, 1753 [*], y las notas del Seminario

XXIII, pp. 244-245. Lacan reivindicó a menudo haber sido el primero en señalar la importancia y en establecer el sentido del *nachträglich* (*après-coup*) freudiano (cf. en particular el caso del Hombre de los Lobos). Descartes: Lacan a menudo comentó el *cogito* y jugó a modificarlo; véanse en especial los Seminarios XII y XIV. "La Cosa freudiana..." figura en los *Escritos*, con la prosopopeya de la Verdad. Lacan frecuentaba la *Fenomenología del espíritu* en alemán y en la traducción de su amigo Jean Hyppolite, siempre disponible en Aubier; desde entonces apareció, por el mismo editor, la excelente traducción de Jean-Pierre Lefebvre; véase asimismo la de Bernard Bourgeois en Vrin [*]. Sobre los acontecimientos conducentes a la "excomunión" de Lacan de la IPA (*International Psycho-Analytic Association*), véanse la "Introducción a los Nombres-del-Padre", en *De los Nombres-del-Padre* (Paidós, 2005), con mis "Indicaciones bio-bibliográficas", y la primera clase del Seminario XI, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Lacan había sido víctima de una agresión armada en su consultorio; fue alcanzado por un puñetazo en la garganta, que lo dejó varios días ronco; la identidad de los dos agresores era conocida; él no hizo denuncia.

IX

Stuart Mill cometió *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive* en 1843 (reedición: University Press of the Pacific, Honolulu, 2002) [*]. En el seminario, Lacan se había embrollado con el número de subconjuntos; di la fórmula que figura en los *Principes de combinatoire* de Claude Berge (Dunod, 1968).

X

Plinio el Viejo: varios libros de la *Historia natural* están editados en Belles Lettres; véase también la selección de H. Zehnacher en Folio nº 3090 [*].

XI

El *brrom-brrom-ouap-ouap* se debe a la primera esposa de Lacan,

Marie-Louise Blondin. De Berkeley cabe leer los *Principes de la connaissance humaine*, Garnier-Flammarion, 1993 [*], y consultar, de Martial Guéroult, *Berkeley. Quatre études sur la perception et sur Dieu*, Aubier, 1956. Leeuwenhoek y Swammerdam, dos eruditos holandeses del siglo XVII, están en el origen del uso del microscopio para la observación biológica; son considerados los precursores de la microbiología y de la biología celular. Sobre la biología de la copulación, Lacan consultaba en especial el tratado de Charles Houillon, *Sexualité*, Hermann, 1967 [*]. La célebre observación de Galileo acerca del infinito se encuentra en sus *Discours concernant deux sciences nouvelles* (PUF, 1995) [*].

XII

Freud se refiere a Gustave Le Bon en su *Massenpsychologie*. El *einziger Zug* figura en el capítulo VII sobre la identificación. Lacan se refiere a la mutilación de los Hermes en su Seminario *La transferencia* y en su escrito "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela" (*Otros escritos*). Cabe suponer que el nombre de Nietzsche remite a *El Anticristo*, por ejemplo (Folio, Gallimard) [*]. Aristóteles trata acerca de la tragedia en su *Poética* (numerosas ediciones corrientes) [*]. Puede suponerse que, al referirse al surrealismo, Lacan piensa en *L'Amour fou*, de Breton (Gallimard) [*]; en cuanto a Baudelaire, debe pensar, en particular, en *Choix de maximes consolantes sur l'amour* (1846) [*]; *L'Astrée*, novela de Honoré d'Urfé (1607-1627), se encuentra editada por Jean Lafond en la colección Folio de Gallimard. La referencia al minero que recibe fricciones de su mujer se encuentra en "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo...", en *Escritos*. La "esclarecedora" observación de Gödel está en su artículo "La logique mathématique de Russell", en *Cahiers pour l'analyse*, nº 10.

XIII

La observación de Russell, a menudo citada por Lacan, está en *Mysticism and Logic* (1918) [*]: "Mathematics may be defined as the subject in which we never know what we are talking about, nor whether what we are saying is true"; él escribió su autobiografía.

XIV

Según ya lo indiqué, las tres primeras charlas de Lacan en el marco de "El saber del psicoanalista" están editadas aparte en el volumen *Je parle aux murs* (Seuil, 2011). El psicoanalista evocado por su utilización de la teoría de conjuntos se llamaba Ignacio Matte Blanco; su libro, *The Unconscious as Infinite Sets*, fue publicado en 1975 por Karnac, en Londres. Lacan había antaño señalado que inmediatamente después de su informe sobre "Función y campo..." el *International Journal* había publicado consideraciones sobre el lenguaje de su antiguo analista, Rudolph Loewenstein. El término *Verwerfung* figura en el caso Schreber: véanse las páginas en los *Escritos*. Sobre el número imaginario, denominación debida a Descartes, 1637, véase *Histoire des nombres complexes*, de Dominique Flament, Éditions du CNRS, 2003. Paul-Jean Toulet es un poeta querido de la juventud de Lacan; sus obras completas fueron publicadas en la colección Bouquins de Robert Laffont en 1986; Lacan se refiere a las *Contrerimes*, 26: *Comme les dieux gavant leur panse, / Les Prétendants aussi. / Télémaque en est tout ranci: / Il pense à la dépense.*[1] *La Légende dorée* de Jacques de Voragine (hacia 1260) está disponible en edición de bolsillo realizada por Seuil y en Classiques Garnier; bella edición ilustrada en Diane de Selliers, 2009 [*]. Lacan se refiere a su grafo de "Subversión del sujeto..." en *Escritos*.

XV

El artículo "L'Agonie du signe" es de Jean Paris, en *L'Atelier d'écriture*, revista *Change*, nº 11, ed. Seghers-Laffont, mayo de 1972. El Seminario de 1954-1955 es el Seminario II, *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, donde figura el comentario del sueño de la inyección de Irma. La tesis estigmatizada es la de Didier Anzieu, *L'Auto-Analyse de Sigmund Freud*, publicada en 1959 (nueva ed. PUF, 1998) [*]. El propio Henri Poincaré contó, ante la Société de psychologie, las circunstancias de su invención de las funciones fuchsianas, particularmente en el curso de una noche de insomnio ("L'Invention en mathématiques", en *Science et méthode*, Flammarion, 1908); la anécdo-

1. *Los dioses llenan su panza hasta el tope, / Al igual que los Pretendientes. / Esto enrancia a Telémaco totalmente: / Él piensa en el derroche.* [La traducción es nuestra.]

ta fue retomada por el matemático Jacques Hadamard, en su *Essai sur la psychologie de l'invention dans le domaine mathématique* (primera edición francesa: Albert Blanchard, 1959; reedición: Jacques Gabey, 1975) [*]. Lacan había dado conferencias en Milán por invitación de sus alumnos italianos.

XVI

La frase que figura en el pizarrón (como en la sesión precedente) inaugura el artículo donde Lacan pone a punto y prosigue las elaboraciones de *...o peor*, a saber, "El atolondradicho", recogido en los *Otros escritos*; las cuatro fórmulas cuantificadas son allí designadas como las fórmulas de la "sexuación". Umberto Eco siguió siendo amigo de Lacan; este fue a escuchar una conferencia de aquel en el Institut italien de Paris a fines de los '70; Eco evoca su encuentro con Lacan en *Le pendule de Foucault*, 1988 (Le Livre de Poche) [*]. El cuadro de Jerónimo Bosco es *El escamoteador*, del museo de Saint-Germain-en-Laye; se lo atribuye al atelier del pintor. Sobre Marx, véase en especial "Radiofonía", en *Otros escritos*. El Seminario 1955-1956, tercero de la serie, intitulado *Las psicosis*, se publicó en 1981, poco después del deceso de Lacan; la frase en latín era de Cicerón (véase "El atolondradicho", *Otros escritos*). Los cuadrantes de Peirce son comentados y utilizados en el Seminario IX, "La identificación"; sirven para demostrar la universal y la particular, afirmativas y negativas. Lucio Fontana (1899-1968) había fundado el "espacialismo": esta escuela esperaba revelar la tercera dimensión del espacio pictórico practicando arañazos, perforaciones e incisiones sobre la tela; Lacan había visto en Roma obras de la serie "*Concetto spaziale, Attese*".

NB: en cuanto al ámbito chino, agradezco a la señora Fang Ling por su ayuda. Ella reconstituyó la fórmula de la página 106, línea 2, que se escribe 每個人都吃飯.

JAM

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS DE PERSONAS

Abraham, 199
Afrodita, 125
Alcibíades, 167
Apollinaire, 17, 18
Apuleyo, 103
Aristófanes, 125, 178
Aristóteles, 14, 20, 21, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 33, 34, 42, 43, 45, 98, 103, 112, 123, 127, 132, 133, 137, 155, 170, 181, 202, 205, 231
Arquímedes, 141
Baudelaire, 172
Berkeley, 111, 153
Boecio de Dacia, 81
Boole, 173
Bosco, 219
Bourbaki, 31
Brunschwig (Jacques), 103
Cantor, 135, 141, 143, 157, 160, 173, 176, 196, 197, 200, 201, 236
Cauchy, 141
Damourette, 22
da Vinci (Leonardo), 72
Dedekind, 191
De Morgan, 173
Descartes, 48, 113, 181
Diótima, 125
Eco, 217
Edipo, 101, 204
Eros, 96, 104, 124, 125, 155
Euclides, 144
Fontana, 226
Fourier, 141
Frege, 14, 47, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 74, 103, 130, 173, 236
Freud, 37, 41, 46, 48, 50, 51, 52, 67, 70, 104, 124, 155, 165, 166, 167, 189, 192, 193, 199, 200, 203, 209, 211, 212, 213, 220, 221, 228, 229, 230, 236, 237
Galileo, 157
Gide, 69, 71
Gödel, 40, 176
Guilbaud, 88
Hegel, 70, 115, 116, 129
Hermes, 167
Hogarth, 112
Imbert (Claude), 53
Irma (la inyección de), 212, 229
Jakobson, 68, 75, 79, 81, 84, 92
Jung, 40, 237
Kojève, 86
Kronecker, 53
La Bruyère, 152
Lacan, 63, 191, 216
Le Bon (Gustave), 165
Leeuwenhoek, 153
Leibniz, 47, 54, 55, 236
Marx, 49, 116, 220
Michelet (Karl Ludwig), 28

Miguel Ángel, 218
Mill (John Stuart), 131
Nietzsche, 167
Parménides, 128
Pascal, 47, 143, 144, 159, 160, 174, 238
Peirce, 195, 216, 223, 227, 228, 229, 231
Perelman, 77
Pichon, 22
Platón, 28, 42, 70, 82, 107, 110, 123, 124, 127, 128, 129, 130, 132, 135, 136, 137, 140, 155, 222, 235
Plinio, 139
Poincaré, 87, 213
Recanati, 215
Russell, 180, 197
Sade, 31
Saussure, 75
Schreber, 204, 221
Sócrates, 97, 167, 236
Stendhal, 172
Swammerdam, 153
Tánatos, 124, 155
Telémaco, 197
Teresa, 17, 101
Thom (René), 74, 75, 92
Tiresias, 17, 101
Toulet (Paul-Jean), 197
Uexküll, 238
Ulises, 18
Van Gulik, 69
Weismann, 41
Wittgenstein, 85
Zeus, 101, 125

LACAN

EL SEMINARIO

...o peor

Encuentro fortuito entre una máquina de coser y un paraguas. Encuentro imposible entre la ballena y el oso blanco. Uno, creación de Lautréamont; el otro, indicación de Freud. Ambos memorables. ¿Por qué? Sin duda, ellos conmueven algo en nosotros. Lacan dice qué. Se trata del hombre y de la mujer.
Entre los dos, ningún acuerdo ni armonía, no hay programa, nada pre-establecido: todo está librado al azar, lo que en lógica modal se llama "contingencia". Nadie se salva. ¿Por qué esta es fatal, es decir, necesaria? Hay que pensar que procede de una imposibilidad. De ahí el teorema: "No hay relación sexual". Esta fórmula es famosa hoy en día.
En el lugar de lo que así agujerea lo real, hay plétora: imágenes que embaucan y que encantan, discursos que prescriben lo que esa relación debe ser. No son más que semblantes, cuyo artificio el psicoanálisis volvió patente para todos. En el siglo XXI, se lo da por sentado. ¿Quién cree aún que el matrimonio tenga un fundamento natural? Dado que es un hecho de cultura, se consagran a la invención. Se improvisan otras construcciones por todas partes. Será mejor... o peor.
"Hay Uno". En el corazón del presente seminario, este aforismo, que pasó desapercibido, completa el "No hay" de la relación sexual, al enunciar lo que hay.

19

TEXTO ESTABLECIDO POR JACQUES-ALAIN MILLER

Entiendan: el Uno-solo. Solo en su goce (radicalmente autoerótico) tanto como en su significancia (fuera de la semántica). Aquí comienza la última enseñanza de Lacan. Allí reside lo esencial de lo que les enseñó, y sin embargo todo es nuevo, renovado, patas arriba.
Lacan enseñaba la primacía del Otro en el orden de la verdad y en el del deseo. Aquí enseña la primacía del Uno en la dimensión de lo real. Recusa el Dos de la relación sexual y también el de la articulación significante. Recusa el gran Otro, pivote de la dialéctica del sujeto, le deniega la existencia, lo remite a la ficción. Desvaloriza el deseo y promueve el goce. Recusa el Ser, que no es más que semblante. La henología, doctrina del Uno, aquí está por encima de la ontología, teoría del Ser. ¿El orden simbólico? En lo real no es otra cosa que la iteración del Uno. De ahí el abandono de los grafos y de las superficies topológicas en beneficio de los nudos, hechos de redondeles de cuerda, que son Unos encadenados.
Recuerden: el Seminario 18 suspiraba por un discurso que no fuese del semblante. Pues bien, vean en el Seminario 19 el intento de un discurso que partiría de lo real. Pensamiento radical del Un-dividualismo moderno.

Jacques-Alain Miller

ISBN 978-950-12-3919-5

8011019

9 789501 239195